ERICH FROMM

TER OU SER?

2ª EDIÇÃO

Editorial Presença

TER OU SER?

ERICH FROMM

TER OU SER?

Tradução de Isabel Fraga

EDITORIAL PRESENÇA

FICHA TÉCNICA

Título original: *To Have or To Be?*
Autor: *Erich Fromm*
Copyright © 1976 by Erich Fromm
Tradução © Editorial Presença, Lisboa, 1999
Tradução: *Isabel Fraga*
Capa: *Fernando Felgueiras*
Fotocomposição: *Multitipo — Artes Gráficas, Lda.*
Impressão e acabamento: *Tipografia Peres*
1.ª edição, Lisboa, Maio, 1999
2.ª edição, Lisboa, Outubro, 2002
Depósito legal n.º 184 389/02

Reservados todos os direitos
para Portugal à
EDITORIAL PRESENÇA
Estrada das Palmeiras, 59
Queluz de Baixo
2745-578 BARCARENA
Email: info@editpresenca.pt
Internet: http://www.editpresenca.pt

ÍNDICE

PREFÁCIO 11

INTRODUÇÃO: A GRANDE PROMESSA, O SEU FRACASSO E AS NOVAS ALTERNATIVAS 13
O fim de uma ilusão 13
Porque falhou a Grande Promessa? 15
A necessidade económica de uma mudança humana 19
Existirá alternativa para a catástrofe? 21

PRIMEIRA PARTE
COMPREENDER A DIFERENÇA ENTRE *TER* E *SER*

I. UMA PRIMEIRA ABORDAGEM 25
A importância da diferença entre *Ter* e *Ser* 25
Exemplos em várias expressões poéticas 26
Mudanças idiomáticas 29
Origem dos termos 32
Conceitos filosóficos de *Ser* 34
Ter e consumir 35

II. *TER* E *SER* NA EXPERIÊNCIA DO DIA-A-DIA 37
Aprender 37
Lembrar 39
O discurso 41
A leitura 43
O exercício da autoridade 44
Ter conhecimento e saber 47
A Fé 49
O Amor 51

III. *TER* E *SER* NO ANTIGO E NOVO TESTAMENTO E NOS ESCRITOS DE MESTRE ECKHART 55
O Antigo Testamento 55
O Novo Testamento 60
Mestre Eckhart (1260-c. 1327) 64

O conceito de *ter* de Eckhart 65
O conceito de *ser* de Eckhart 69

SEGUNDA PARTE
ANÁLISE DAS DIFERENÇAS FUNDAMENTAIS
ENTRE OS DOIS MODOS DE EXISTÊNCIA

IV. O QUE É O MODO *TER*? 73
A sociedade de consumo. Bases para o modo *ter* 73
A natureza do *ter* 80
Ter — Força — Rebelião 81
Outros factores que sustentam o modo *ter* 84
O modo *ter* e o carácter anal 85
Ascetismo e igualdade 86
O *ter* existencial 87

V. O QUE É O MODO *SER*? 89
O *ser* activo 90
Actividade e passividade 91
Actividade-passividade de acordo com os mestres do pensamento 93
Ser como realidade 98
A vontade de dar, de partilhar, de sacrificar 101

VI. NOVOS ASPECTOS DE *TER* E *SER* 108
Segurança-Insegurança 108
Solidariedade-Antagonismo 110
Alegria-Prazer 115
Pecado e Perdão 118
Medo da morte-Afirmação da vida 123
Aqui, agora-Passado, futuro 126

TERCEIRA PARTE
O NOVO HOMEM E A NOVA SOCIEDADE

VII. RELIGIÃO, CARÁCTER E SOCIEDADE 131
Os fundamentos do carácter social 131
Carácter social e necessidades «religiosas» 132
Será o mundo ocidental Cristão? 136
A «religião industrial» 140
O «carácter de marketing» e a «religião da cibernética» 143
O protesto humanístico 149

VIII. CONDIÇÕES PARA A MUDANÇA E AS FEIÇÕES DO NOVO HOMEM 162
O Novo Homem 164

IX. FEIÇÕES DA NOVA SOCIEDADE 167
Uma nova ciência do Homem 167
A nova sociedade: haverá uma solução possível? 188

BIBLIOGRAFIA 194

Para fazer é preciso *ser*

Lao-Tse

As pessoas não deveriam preocupar-se tanto com o que irão fazer e mais com o que *são*

Mestre Eckhart

Quanto mais pequeno *fores* e quanto menos expressares da tua vida — mais *terás* e maior será a tua vida alienada

Karl Marx

PREFÁCIO

Este livro segue duas tendências das minhas obras anteriores. Primeiro, amplia o desenvolvimento do meu trabalho sobre a psicanálise radical humanística, concentrando-se na análise do egoísmo e do altruísmo como duas orientações básicas do carácter. O último terço do livro — Terceira parte — leva mais longe uma questão que tratei em A Sociedade Sã *e* A Revolução da Esperança: *a crise da sociedade contemporânea e possibilidades de a solucionar. Foram inevitáveis as repetições de pensamentos previamente expressos, mas espero que os novos pontos de vista a partir dos quais este pequeno trabalho foi escrito, e o alargamento dos seus conceitos, compensem os leitores familiarizados com os meus anteriores trabalhos.*

Efectivamente, o título deste livro é quase idêntico a dois outros já publicados: Sendo e Tendo *de Gabriel Marcel e* Haben und Sein (Tendo e Sendo) *de Balthasar Staehelin. Os três livros foram escritos dentro do espírito do humanismo, mas abordam a questão de modos muito diferentes: Marcel escreve de um ponto de vista tecnológico e filosófico; o livro de Staehelin é uma discussão construtiva sobre o materialismo na ciência moderna e um contributo para a* wirklichkeitsanalyse*; este volume constitui uma análise empírica, psicológica e social dos dois modos de existir. Recomendo os livros de Marcel e Staehelin a todos os leitores que se interessem suficientemente por este assunto. (Só muito recentemente tomei conhecimento de que o livro de Marcel se encontrava traduzido e li-o, como alternativa, numa excelente tradução em inglês, preparada expressamente para mim por Beverley Hughes. A versão publicada é a que cito na Bibliografia.)*

No intuito de facilitar a leitura do livro, as notas de rodapé foram reduzidas ao mínimo, tanto em número como em extensão. Ao contrário de alguns livros cujas referências aparecem entre parêntesis no texto, aqui as referências exactas serão encontradas na Bibliografia.

Outro ponto de estilo que desejo esclarecer relaciona-se com o uso genérico de «homem» e «ele». Julgo ter evitado toda a linguagem orientada para o masculino e agradeço a Marion Odomirok o ter-me ajudado a tomar consciência de que a utilização da linguagem neste aspecto é bem mais importante do que eu imaginava. Apenas num ponto não nos foi possível manter a abordagem ao sexismo a este nível, nomeadamente em relação à palavra «homem» como termo de referência à espécie Homo Sapiens. *O uso de «homem» neste contexto, sem diferenciação de sexo, possui uma longa tradição no pensamento humanístico e creio que não poderemos passar sem esse termo, que define claramente o carácter da espécie humana. Esta dificuldade não existe na língua alemã, onde se utiliza o termo* Mensch *para referenciar o ser, independentemente do sexo. Mas também em inglês, «homem» é usado da mesma forma indiferenciada, tal como o* Mensch *alemão, significando o ser humano ou a raça humana.*

Julgo ser aconselhável que se retome o sentido assexuado da palavra «homem», em vez de a substituir por outras complicadas e sonantes. Neste livro, optei por escrever «Homem» com maiúscula para assim deixar bem clara a minha utilização do termo segundo um conceito sexualmente não diferenciado.

Resta-me agora a agradável tarefa de expressar os meus agradecimentos às várias pessoas que contribuíram para o conteúdo e estilo deste livro. Antes de mais, quero agradecer a Rainer Funk, que de diversos modos constituiu uma grande ajuda para mim: em longas discussões auxiliou-me a compreender os subtis detalhes da teologia cristã; foi incansável no aconselhamento bibliográfico na área da teologia; leu o manuscrito várias vezes; e as suas excelentes e construtivas sugestões, bem como as suas críticas, ajudaram enormemente a enriquecê-lo e a eliminar alguns erros. Estou imensamente grato a Marion Odomirok por ter melhorado muito este livro através da sensibilidade que colocou na edição. Os meus agradecimentos vão também para Joan Hughes, que consciente e pacientemente passou e voltou a passar à máquina as numerosas versões do manuscrito, fazendo excelentes sugestões quanto ao estilo e à linguagem. Por fim, agradeço a Annis Fromm, que o leu nas suas diversas versões e me respondeu sempre com sugestões de profunda penetração intelectual.

E. F.
Nova Iorque, Junho 1976

INTRODUÇÃO: A GRANDE PROMESSA, O SEU FRACASSO E AS NOVAS ALTERNATIVAS

O fim de uma ilusão

A Grande Promessa de Progresso Ilimitado — a promessa de domínio da Natureza, de abundância material, de maior felicidade para o maior número de indivíduos, e de liberdade pessoal irrestrita — alimentou a esperança e a fé de inúmeras gerações desde o início da Revolução Industrial. Para sermos precisos, a nossa civilização iniciou-se quando a raça humana começou a ter controlo activo sobre a Natureza; mas esse controlo manteve-se limitado até ao advento da Revolução Industrial. Com o progresso da indústria, desde a energia, primeiro mecânica e depois nuclear, que vieram substituir as energias animal e humana, até ao computador que veio substituir a mente do Homem, foi possível sentir que estávamos a avançar para a produção ilimitada e, portanto, para o consumo ilimitado; que a técnica nos tornava omnipotentes; que a ciência nos tornava omniscientes. Estávamos a caminho de nos tornarmos deuses, seres supremos, capazes de criar um segundo mundo, usando o mundo natural apenas como bloco integrante da nossa nova criação.

O homem, e um número crescente de mulheres, experimentaram um novo sentido de liberdade; tornaram-se donos das suas próprias vidas: os grilhões feudais tinham sido quebrados e cada um podia fazer o que quisesse, liberto de todas as algemas. Pelo menos foi assim que as pessoas se sentiram. E ainda que isto fosse apenas verdade para as classes média e alta, a sua conquista levou os outros à crença de que, eventualmente, a nova liberdade poderia estender-se a todos os membros da sociedade, contanto que a industrialização prosseguisse a sua marcha. O Socialismo e o Comunismo depressa passaram de um movi-

mento cujo objectivo era uma *nova* sociedade e um *novo* homem para outro movimento cujo ideal era uma vida burguesa para todos, o *burguês universalizado* nos homens e mulheres do futuro. A conquista da riqueza e do conforto para todos era vista como o culminar de uma felicidade sem restrições. A trindade da produção ilimitada, liberdade absoluta e felicidade irrestrita formaram o núcleo de uma nova religião. O progresso e uma nova cidade terrena de progresso substituiria a cidade de Deus. Não é de espantar que esta nova religião fornecesse aos seus crentes energia, vitalidade e esperança.

É importante visualizar a imensidão da Grande Promessa, as maravilhosas conquistas materiais e intelectuais da Revolução Industrial para podermos compreender o trauma que a constatação do seu fracasso está a produzir nos dias de hoje. Porque a Revolução Industrial falhou efectivamente no cumprimento da sua Grande Promessa, e um número cada vez maior de pessoas está a tomar consciência de que:

- A satisfação irrestrita de todos os desejos não conduz ao *bem-estar*, não é o caminho para a felicidade nem para o máximo prazer.
- O sonho de sermos independentes, donos das nossas próprias vidas terminou quando começámos a acordar para o facto de que nos havíamos tornado todos nós, rodas dentadas da máquina burocrática, com os nossos pensamentos, sentimentos e gostos manipulados pelo governo, pela indústria e pela comunicação de massas que eles controlam.
- O progresso económico manteve-se confinado às nações ricas e o abismo entre estas e as nações pobres aumentou imensamente.
- O próprio progresso tecnológico criou perigos ecológicos e os riscos de uma guerra nuclear, podendo qualquer um deles, ou ambos, pôr fim a toda a civilização e a qualquer possibilidade de vida.

Quando veio a Oslo, receber o Prémio Nobel da Paz (1852), Albert Schweitzer desafiou o mundo «a ousar encarar a situação... o Homem tornou-se um super-homem... Mas o super-homem, com o poder super-humano, não atingiu o nível da razão super-humana. À medida que o seu poder aumenta ele torna-se cada vez mais um pobre homem... É preciso abanar a nossa consciência, pois, quanto mais nos assemelhamos a super-homens, mais desumanos estamos a tornar-nos».

Porque falhou a Grande Promessa?

O fracasso da Grande Promessa, para além das contradições económicas essenciais do industrialismo, foi criado dentro do sistema industrial pelas suas duas principais premissas: (1) que a finalidade da vida é a felicidade, ou seja o máximo prazer, definido como a satisfação de todos os desejos ou necessidades subjectivas do Homem (hedonismo radical); (2) que o egocentrismo, o egoísmo e a avidez, que o sistema necessita de gerar a fim de assegurar o seu funcionamento, conduzem à harmonia e à paz.

É sabido que, ao longo da história, os ricos praticaram o hedonismo radical. Os de infindáveis posses, tais como a elite de Roma, das cidades italianas da Renascença, e da Inglaterra e da França nos séculos XVIII e XIX, tentaram encontrar um sentido para a vida no prazer ilimitado. Mas, enquanto o máximo prazer, para o hedonismo radical, era uma prática de certos grupos em certas ocasiões, apenas com uma excepção anterior ao século XVII, nunca a *teoria* do bem-estar foi expressa pelos grandes mestres da vida na China, Índia, Próximo Oriente e Europa.

A única excepção foi o filósofo grego Aristippus, um pupilo de Sócrates (primeira metade do século IV antes de Cristo), que defendeu a teoria de que experimentar o auge do prazer físico era o objectivo da vida, sendo a felicidade a soma total dos prazeres usufruídos. O pouco que sabemos da sua filosofia devemo-lo a Diógenes Laertius, mas basta que consideremos Aristippus como o único verdadeiro hedonista, para quem a existência de um desejo constitui base legítima para a sua satisfação, atingindo deste modo o objectivo da vida: o prazer.

Epicuro dificilmente pode ser visto como representante do tipo de hedonismo de Aristippus. Para Epicuro o prazer «puro» era o objectivo mais elevado, este prazer significava «ausência de dor» (*aponia*) e quietude da alma (*ataraxia*). Segundo Epicuro, o prazer e a satisfação de um desejo não podem constituir o objectivo da vida, porque esse prazer é obrigatoriamente seguido de uma insatisfação e deste modo mantém a Humanidade afastada da sua finalidade real: a ausência de dor. (A teoria de Epicuro é, de várias formas, semelhante às de Freud.) Todavia, ao que parece, Epicuro representou um certo tipo de subjectivismo contrário à posição de Aristóteles, como se depreende dos relatos contraditórios sobre as declarações.

Nenhum dos outros grandes mestres defendeu que a *existência concreta de um desejo constituía uma norma ética*. A sua preocupação

era o máximo bem-estar da Humanidade (*vivere bene*). O elemento essencial no seu modo de pensar é a distinção feita entre as necessidades (desejos) que apenas são sentidos de forma subjectiva e cuja satisfação leva a um prazer momentâneo, e aquelas que estão enraizadas na natureza humana e cuja realização conduz ao crescimento do Homem e produz *eudaimonia*, ou seja, bem-estar. Por outras palavras, era sua preocupação *a distinção entre as necessidades sentidas de forma puramente subjectiva e as necessidades objectivamente válidas* — podendo parte da primeira distinção ser perniciosa para o crescimento humano e estando a segunda de acordo com os requisitos da natureza humana.

A teoria de que o objectivo da vida é a satisfação de todos os desejos foi amplamente proclamada, pela primeira vez desde Aristippus, por filósofos dos séculos XVII e XVIII. Tratava-se de um conceito que iria facilmente destacar-se quando «benefício» deixasse de significar «benefício para a alma» (como acontece na Bíblia e até mais tarde, em Spinoza) e passasse a ter um significado material, de lucro monetário, no período em que a classe média se desfez não só das suas algemas políticas, mas também de todas as dependências amorosas e de solidariedade e acreditou que existir *apenas* em função de si significava ser mais ela própria e nunca menos. Para Hobbes a felicidade é o contínuo progresso de uma avidez (*cupiditas*) para outra; La Mettrie chegou a aconselhar as drogas como oferecendo pelo menos a ilusão de felicidade; para o marquês de Sade a satisfação dos impulsos cruéis é legítima, apenas porque eles existem e anseiam por satisfação. Estes foram os pensadores que viveram na Idade da vitória final da classe burguesa. O que antes tinham sido as práticas não filosóficas dos aristocratas, transformou-se na teoria e na prática da burguesia.

Muitas teorias éticas têm sido desenvolvidas desde o século XVIII — algumas constituíram formas mais aceitáveis de hedonismo, como, por exemplo, o utilitarismo; outras foram estritamente sistemas anti-hedonistas, como as de Kant, Marx, Thoreau e Schweitzer. Contudo, a nossa época, de uma maneira geral, desde o fim da Primeira Grande Guerra, voltou à prática e à teoria do hedonismo radical. O conceito de prazer ilimitado estabelece uma estranha contradição com o ideal de trabalho disciplinado, semelhante à contradição entre a aceitação de uma obsessiva moral do trabalho e o ideal de um ócio total no resto do dia e durante o tempo de férias. O que tornou possível esta visão tão contraditória foi, por um lado, a infindável corrente de transmissão da linha de montagem e a rotina burocrática, por outro, a televisão, o

automóvel e o sexo. O trabalho obsessivo, por si só, levaria as pessoas à loucura, tanto quanto o ócio total. A combinação dos dois permite-lhes viver. Além disso, as duas atitudes contraditórias correspondem a uma necessidade económica: o capitalismo do século XX baseia-se no consumo máximo de bens e serviços produzidos, assim como no rotineiro trabalho de equipa.

As considerações teóricas demonstram que o hedonismo radical não pode conduzir à felicidade e explicam o porquê com base na natureza humana. Mas, mesmo sem análises teóricas, as informações que nos chegam mostram claramente que a forma como «buscamos a felicidade» não produz bem-estar. Somos uma sociedade de gente visivelmente infeliz: sós, ansiosos, deprimidos, destrutivos, dependentes — gente que se alegra quando matou o tempo que tão desesperadamente tentamos poupar.

A nossa experiência social é a maior alguma vez feita no sentido de resolver a questão de se o prazer (enquanto afecto passivo em contraste com o afecto activo, o bem-estar e a alegria) poderá ou não ser uma resposta satisfatória para o problema da existência humana. Pela primeira vez na História, a satisfação do prazer não constitui apenas o privilégio de uma minoria. Tornou-se acessível a mais de metade da população. A experiência respondeu já à questão, pela negativa.

A segunda premissa psicológica da Revolução Industrial, de que a procura do egoísmo individual conduz à paz e à harmonia, ao alargamento do bem-estar de todos, é igualmente errónea em bases teóricas e mais uma vez a sua falácia é comprovada através de documentos disponíveis. Porque motivo este princípio, rejeitado apenas por um dos grandes economistas clássicos, David Ricardo, seria verdadeiro? Ser egoísta não se relaciona apenas com o meu comportamento mas com o meu carácter. Ou seja: que querer tudo para mim; possuir, não partilhar, me dá prazer; que devo tornar-me ávido, porque, se o meu objectivo é *ter*, eu *sou* tanto mais quanto mais *tiver*; que devo sentir todos os outros como meus adversários: os meus clientes a quem quero iludir, os meus concorrentes a quem quero destruir, os meus trabalhadores que pretendo explorar. Nunca poderei estar satisfeito, porque não existe fim para os meus desejos; devo sentir inveja daqueles que têm mais e receio daqueles que têm menos. Mas tenho de reprimir todos estes sentimentos para poder revelar-me (aos outros e a mim próprio) como o ser humano sorridente, racional, sincero e amável que toda a gente pretende ser.

A paixão pelo *ter* conduzirá a uma interminável luta de classes. A visão dos comunistas de que o seu sistema porá fim a essa luta é pura ficção, dado que o seu sistema se baseia no princípio de consumo ilimitado como objectivo de vida. Enquanto toda a gente quiser ter mais, haverá constituição de classes, haverá luta de classes e, em termos globais, haverá guerra internacional. *Avidez e paz anulam-se mutuamente.*

O hedonismo radical e o egoísmo ilimitado não poderiam ter surgido como princípios condutores do comportamento económico, se uma mudança drástica não tivesse ocorrido durante o século XVIII. Na sociedade medieval, como em muitas outras altamente desenvolvidas e também nas sociedades primitivas, o comportamento económico era determinado pelos princípios éticos. Assim, para os teólogos eruditos, as categorias económicas, tais como a propriedade pública e privada, faziam parte da teologia moral. É certo que os teólogos encontraram expressões para adaptar o seu código moral às novas exigências económicas (por exemplo, Tomás de Aquino na qualificação do conceito de «preço justo»). Todavia, o comportamento económico continuou a ser um comportamento *humano* e, portanto, sujeito aos valores da ética humanística. Através de várias etapas, o capitalismo do século XVIII foi sujeito a uma mudança radical: o comportamento económico foi separado dos valores éticos e humanos. Com efeito, a máquina económica deveria ser uma entidade autónoma, independentemente das necessidades e desejos do Homem. Foi um sistema que decorreu naturalmente e de acordo com as suas próprias leis. O sofrimento dos trabalhadores, assim como a destruição de um número sempre crescente de pequenas empresas em nome do crescimento de corporações cada vez maiores, foi uma necessidade que, ainda que pudesse ser lamentada, havia que aceitar como o resultado de uma lei natural.

O desenvolvimento deste sistema económico não era já determinado pela pergunta: *O que é bom para o Homem?* mas por uma outra: *O que é bom para o crescimento do sistema?* Tentou-se ocultar a desonestidade deste conflito assumindo que o que era bom para o crescimento do sistema (ou mesmo de uma única corporação) era igualmente bom para o povo. Esta interpretação foi patrocinada por uma outra, auxiliar: que as próprias características que o sistema exigia dos seres humanos — egocentrismo, egoísmo e avidez — eram inatas na sua natureza e que, portanto, não era apenas o sistema que as alimentava, mas a própria natureza do Homem. As sociedades em que o egocentrismo, o egoísmo e a avidez não existiam eram consideradas

«primitivas», os seus habitantes «infantis». As pessoas recusavam-se a admitir que estas características não eram vias naturais e que apenas serviam para levar a sociedade industrial a existir e que, além disso, foram os *produtos* das circunstâncias sociais.

Não é de considerar menos importante um outro factor: a relação das pessoas com a Natureza tornou-se profundamente hostil. Sendo, como somos, «fenómenos da Natureza», existindo dentro dela pelas próprias condições do nosso ser e transcendendo-a pela dádiva da razão, tentámos resolver o nosso problema existencial desistindo da visão messiânica da harmonia entre a Natureza e a Humanidade, optando por conquistá-la, transformá-la, de acordo com os nossos interesses, até que essa conquista se tornou cada vez mais semelhante à destruição. O nosso espírito de conquista e a nossa hostilidade cegaram-nos para os factos de que as fontes naturais têm os seus limites e podem eventualmente esgotar-se, e de que a Natureza pode voltar-se contra a violação humana.

A Sociedade Industrial despreza a Natureza — assim como todas as coisas que não são máquinas e as pessoas que não as fabricam (as raças de cor, com as recentes excepções do Japão e da China). As pessoas são hoje atraídas para a mecânica, a máquina poderosa, o vazio e cada vez mais para a destruição.

A necessidade económica de uma mudança humana

Até aqui a questão que se tem colocado tem sido a de que os traços de carácter desenvolvidos pelo nosso sistema socioeconómico, ou seja, pelo nosso tipo de vida, são patogénicos e efectivamente produzem um ser enfermo e, portanto, uma sociedade doente. Existe, contudo, um segundo argumento, de um ponto de vista totalmente diferente, a favor das profundas mudanças psicológicas do Homem, como alternativa à catástrofe económica e ecológica. Tem a sua origem em duas comunicações patrocinadas pelo *Clube de Roma*, uma delas da autoria de D. H. Medows e a outra de M. D. Mesarovic e E. Pestel. Ambas as comunicações tratam as tendências tecnológicas, económicas e populacionais à escala mundial. Mesarovic e Pestel concluem que só através dessas mudanças drásticas a nível global, de acordo com um plano director, poderá ser evitada a maior e irreversível catástrofe; e as informações que apresentam a comprovar a sua tese baseiam-se na mais global e sistemática pesquisa efectuada até aos dias de hoje (o seu livro

contém certas vantagens metodológicas em relação à comunicação de Medows, mas este estudo inicial prevê medidas económicas ainda mais drásticas, como alternativa para a catástrofe). Mesarovic e Pestel concluem ainda que essas mudanças económicas só são possíveis *se ocorrerem alterações fundamentais nos valores e atitudes do Homem* (ou, como diria eu, na orientação do seu carácter), *tais como uma nova ética e uma nova atitude para com a Natureza*. As suas afirmações apenas vêm confirmar o que outros disseram antes e após a publicação do seu trabalho: que uma nova sociedade *só* é possível se ao longo do processo do seu desenvolvimento surgir um novo ser humano, ou, em termos mais simples, se uma mudança fundamental ocorrer na estrutura do carácter do Homem contemporâneo.

Infelizmente, as duas comunicações estão escritas dentro do espírito da quantificação, abstracção e despersonalização, tão característico do nosso tempo, e além disso negligenciam por completo todos os factores políticos e sociais, sem os quais nenhum plano realista pode ser efectuado. Apresentam, todavia, informações válidas e, pela primeira vez, encaram a situação económica da raça humana como um todo, com as suas possibilidades e os seus perigos. A conclusão de que é necessária uma nova ética e uma nova atitude para com a Natureza é tanto mais válida quanto se trata de uma exigência totalmente contrária às premissas filosóficas dos autores.

A outra possibilidade da questão, trata-a E. F. Schumacher, que é também um economista e simultaneamente um humanista radical. A sua exigência de uma mudança humana total baseia-se em dois argumentos: que a ordem social da actualidade nos torna doentes e que nos estamos a encaminhar para uma catástrofe económica, a menos que alteremos radicalmente o nosso sistema social.

A necessidade de profundas mudanças humanas emerge não só como uma busca moral ou religiosa, não só como uma necessidade psicológica surgida de uma natureza patogénica do nosso presente carácter social, mas também como uma condição para a pura sobrevivência da raça humana. A forma correcta de viver deixou de ser apenas o cumprimento de uma necessidade moral ou religiosa (pela primeira vez na história a *sobrevivência física da raça humana depende de uma alteração profunda do coração do Homem*). Todavia, essa mudança terá de acompanhar a dimensão das alterações económicas e sociais ocorridas, capazes de dar ao coração humano uma hipótese de mudar e coragem e visão para o conseguir.

Existirá alternativa para a catástrofe?

Todas as informações até aqui referidas estão publicadas e são do conhecimento geral. O que é quase inacreditável é que nenhum verdadeiro esforço tenha sido feito no sentido de evitar o que parece ser um decreto definitivo do destino. Enquanto ao nível da nossa vida privada, ninguém, a não ser um louco, ficaria passivo face a uma ameaça à sua própria existência, aqueles que se encontram à frente dos cargos públicos não fazem praticamente nada e os que colocaram o seu destino nas mãos deles permitem que continuem a nada fazer.

Como é possível que o mais forte de todos os instintos que é o da sobrevivência, pareça ter cessado de nos motivar? Uma das explicações mais óbvias é o facto de os dirigentes levarem a cabo muitas acções que lhes permitem fingir que estão a tomar medidas efectivas para evitar a catástrofe: inúmeras conferências, resoluções, discursos sobre o desarmamento, vêm dar-nos a impressão de que existe o reconhecimento da dimensão dos problemas e de que algo está a ser feito no sentido de os resolver. Nada de verdadeiramente importante acontece, mas tanto os dirigentes como os seus seguidores anestesiam a consciência e o desejo de sobreviver, transmitindo-nos a imagem de conhecer bem o caminho e de estar a avançar na direcção certa.

Outro ponto de vista é o de que o egoísmo gerado pelo sistema faz com que os dirigentes valorizem mais o êxito pessoal do que a responsabilidade social. Deixou de ser chocante que os dirigentes políticos e os executivos tomem decisões notoriamente do seu interesse pessoal, que simultaneamente são nocivas e perigosas para a comunidade. Com efeito, se o egoísmo é um dos pilares da prática moral contemporânea, porque deveriam agir de outro modo? Eles parecem ignorar que a avidez (tal como a submissão) torna as pessoas estúpidas, na própria definição dos seus interesses, como é o caso da sua vida, das suas mulheres e dos seus filhos. (J. Piaget, *The Moral Judgment of the Child — O julgamento moral da criança.*) Ao mesmo tempo, o público, em geral, está tão egoisticamente centrado nos seus próprios problemas que presta muito pouca atenção a tudo o que transcende o seu domínio pessoal.

Existe ainda outra explicação para o amortecimento do nosso instinto de sobrevivência. É a que defende que as mudanças no tipo de vida que nos seriam exigidas são de tal modo drásticas que as pessoas preferem a futura catástrofe ao sacrifício que teriam de fazer agora. A descrição de Arthur Koestler de uma sua experiência durante a

guerra civil espanhola constitui um exemplo vivo desta atitude generalizada. Koestler instalou-se na confortável mansão de um amigo enquanto o avanço das tropas de Franco era noticiado; não havia qualquer dúvida de que eles chegariam durante a noite, e de que provavelmente ele seria morto. Poderia ter continuado livre se fugisse, mas a noite estava fria e chuvosa e a casa quente e confortável. Por isso ficou, foi feito prisioneiro e salvou-se muitas semanas mais tarde, quase por milagre, graças aos esforços dos seus amigos jornalistas. É este o tipo de comportamento das pessoas que arriscam morrer porque recusam submeter-se a um exame que pode diagnosticar uma doença grave, passível de exigir uma operação cirúrgica.

Para além destes motivos, que explicam a passividade fatal da Humanidade em questões de vida e de morte, há um outro que constitui uma das razões para escrever este livro. Refiro-me ao facto de não termos alternativas para os modelos de capitalismo corporativo, social-democracia, socialismo soviético ou «fascismo tecnocrático com ar risonho». A divulgação desta ideia deve-se, em grande parte, ao facto de muito poucos esforços terem sido feitos no sentido de estudar a viabilidade de modelos sociais inteiramente novos e de os pôr à experiência. Na verdade, enquanto os problemas da reconstrução social não ocuparem, ainda que parcialmente, a atenção dos nossos melhores cérebros, actualmente preocupados com a ciência e a técnica, a imaginação não conseguirá visualizar alternativas novas e realistas.

O principal objectivo deste livro é introduzir a análise dos dois modos básicos de estar no mundo: *o modo ter* e *o modo ser*. No capítulo de abertura apresento uma primeira abordagem relativa às diferenças entre os dois modos. O segundo capítulo demonstra essa diferença, utilizando diversos exemplos retirados da experiência do dia-a-dia, que os leitores poderão facilmente relacionar com a sua própria experiência. O capítulo III apresenta as perspectivas de *Ter e Ser* no Antigo e Novo Testamento e nos escritos do mestre Eckhart. Os capítulos subsequentes tratam dos pontos mais complexos: a análise da diferença entre os modos de estar no mundo segundo o *Ter* ou *Ser*, nos quais tento elaborar conclusões teóricas com base em informações empíricas. Até este ponto o livro refere-se principalmente aos aspectos individuais dos dois modos básicos de existência. Os capítulos finais dão relevância a estes modos na formação do Novo Homem e da Nova Sociedade e encaminham-se para possíveis alternativas à debilitante doença do *ser* e ao catastrófico desenvolvimento socio-económico em todo o mundo.

Primeira Parte

COMPREENDER A DIFERENÇA ENTRE *TER* E *SER*

I

UMA PRIMEIRA ABORDAGEM

A importância da diferença entre *Ter* e *Ser*

A alternativa *ter versus ser* não é apelativa para o senso comum. *Ter*, ao que parece, é uma função normal da vida: para viver necessitamos de ter coisas. Mais do que isso, temos de ter coisas para podermos usufruí-las. Numa cultura em que o objectivo supremo é o *ter* — e *ter* cada vez mais — e na qual é usual dizer-se de alguém «ele vale um milhão»[1] como poderá existir uma alternativa entre *ter* e *ser*? Pelo contrário, pareceria normal que a própria essência de *ser* fosse o *ter*: quem não *tem* nada não é ninguém.

Todavia, os grandes Mestres da Vida tornaram a alternativa entre *ser* e *ter* uma emanação central dos seus respectivos sistemas. Buda ensina que para atingir o estágio mais avançado da evolução humana nos devemos desapegar dos bens materiais. Jesus ensina: «Pois quem quiser salvar a sua vida, perdê-la-á, mas quem perder a sua vida por minha causa, salvá-la-á. Pois que aproveita ao homem ganhar o mundo inteiro, perdendo-se ou condenando-se a si mesmo?» (Lucas 9:24-25)[2]. O Mestre Eckart ensinou que não possuir nada e tornar-se aberto e «vazio», não permitir que o ego se interponha no nosso caminho, é a condição fundamental para atingir o bem-estar e a energia espiritual.

---

[1] A expressão «being worth a million dollars» não tem equivalência em português, onde a expressão mais aproximada «vale um milhão» se refere à pessoa com humor e não ao seu poder económico ou capacidade de o adquirir. (*NT*)

[2] Para esta e para as seguintes citações utilizámos a Bíblia Sagrada (2.ª edição) editada em Lisboa e Fátima pela Difusora Bíblica no ano de 1966. (*NT*)

Marx ensinou que o luxo é um mal tão grande quanto a pobreza e que o nosso objectivo deveria definir-se como: *ser* muito e não *ter* muito (refiro-me aqui ao verdadeiro Marx, o humanista radical, não à habitual falsificação apresentada pelo comunismo soviético).

Há muitos anos que tenho vindo a interessar-me profundamente por esta diferença e a procurar as suas bases empíricas no estudo concreto de indivíduos e grupos, através do método psicoanalítico. O que vi levou-me a concluir que esta distinção, juntamente com a que existe entre o amor pela vida e o amor pela morte, representam o problema mais crucial da nossa existência; que as informações empíricas, antropológicas e psicoanalíticas tendem a demonstrar que *ter e ser são dois modos fundamentais de experiência, a energia específica de cada um determina as diferenças entre o carácter dos indivíduos e os vários tipos de carácter social.*

Exemplos em várias expressões poéticas

Como introdução à compreensão da diferença entre *ter* e *ser* como modos de existência, permitam-me utilizar como exemplo dois poemas de conteúdo semelhante que o falecido D. T. Sukuzi referiu em «Conferências sobre o Budismo Zen». Um deles é um *haiku* da autoria do poeta japonês Basho 1644-1694; o outro é de um poeta inglês do século XIX, Tennyson.

Flor no muro fendido
colho-te do teu vão, arranco-te.
Seguro-te, raízes e tudo, na minha mão.
Pequena flor — pudesse eu entender
o que tu és, raiz e tudo, e o todo em tudo
E saberia o que são Deus e o Homem.

Traduzido para português, o *haiku* de Basho diz qualquer coisa como isto:

Quando observo atentamente
Vejo «Nazuna» florescer
Perto da sebe!

A diferença é notável. Tennyson reage à flor desejando *tê-la*, «arranca-a, raízes e tudo» e enquanto termina com uma especulação intelectual acerca da possível função da flor e da sua interpenetração na natureza de Deus e do Homem, a flor morre como resultado do seu interesse por ela. Neste poema, Tennyson, a nosso ver, é comparável ao cientista ocidental que procura a verdade utilizando meios que destroem a vida.

A reacção de Basho à flor é inteiramente diversa. Ele não quer arrancá-la; nem lhe toca. Limita-se a «observá-la atentamente» para a «ver».

É como se Basho fosse a passear por uma estrada quando se lhe deparou algo abandonado junto da sebe. Aproximou-se, olhou com atenção e descobriu tratar-se de uma planta silvestre. Uma planta insignificante, raramente notada por quem ali passava. Este é um facto natural descrito no poema, sem um específico sentimento poético, excepto talvez, nas duas últimas sílabas que em japonês se lêem *kana.* Este sufixo, frequentemente ligado a um substantivo, adjectivo ou advérbio, expressa um certo sentimento de admiração, louvor, lamento ou alegria e pode algumas vezes, quando adequado, ser traduzido por um ponto de exclamação. Neste *haiku* o último verso termina precisamente dessa forma.

Tennyson, ao que parece, precisa de possuir a flor para compreender as pessoas e a Natureza e, para poder *tê-la,* a flor é destruída. O que Basho pretende é *observar* e não apenas olhar para a flor, mas tornar-se «um» com ela — e deixá-la viver. A diferença entre Tennyson e Basho é perfeitamente explicada neste poema de Goethe:

RAIZ

Passeei pelos campos
A sós comigo
Procurando o nada
Que tinha dentro de mim

Avistei na sombra
Uma pequena flor
Brilhante como as estrelas
Bela como um olhar

Desejei colhê-la
Mas ela disse, serena:
É para murchar
Que devo ser quebrada?

Retirei-a
Com todas as raízes,
Levei-a para o jardim
Da casa formosa

E plantei-a de novo
Num lugar calmo;
Agora ela cresce intensamente
E não cessa de florir.

Goethe, passeando sem propósito definido é atraído pela pequena flor brilhante. Ele admite ter tido o mesmo impulso de Tennyson: arrancá-la. Mas, ao contrário dele, Goethe toma consciência de que isso significaria matá-la. Para Goethe a flor está tão viva que pode falar e alertá-lo: e ele resolve a questão de modo diferente quer de Tennyson, quer de Basho: retira a flor «com todas as suas raízes» e volta a plantá-la para que a sua vida não seja destruída. Deste modo, Goethe situa-se entre os dois: para ele, no momento crucial, a força da vida é mais forte do que a da mera curiosidade intelectual. É desnecessário referir que neste belo poema Goethe expressa o essencial do seu conceito sobre a investigação da Natureza.

A relação que Tennyson estabelece com a flor pertence ao modo *ter*, de possuir — não uma posse material mas de conhecimento. Basho e Goethe relacionam-se com a flor que vêem segundo o modo *ser*. Por *ser* refiro o modo de existência em que ninguém *tem* seja o que for nem anseia por *ter*, mas é feliz, utiliza as suas faculdades produtivamente, está *unido* ao mundo.

Goethe, o grande amante da vida, um dos mais proeminentes lutadores contra o desmembramento humano e a mecanização, deu expressão ao *ter* e ao *ser* como opostos em muitos dos seus poemas. O Fausto constitui uma descrição dramática do conflito entre *ser* e *ter* (este último representado por Mefistófeles), enquanto no pequeno poema que se segue, expressa a qualidade do *ser* com a maior simplicidade:

PROPRIEDADE

Sei que nada me pertence
Mas o pensamento que brotou
Da minha alma, dará flor
Assim como os momentos favoráveis
Que o amado destino
Em toda a profundidade, me deixar sentir

A grande diferença entre *ser* e *ter* não é a que existe entre o Oriente e o Ocidente, e sim a que se estabelece entre uma sociedade centrada sobre as pessoas e uma sociedade centrada sobre as coisas. A orientação para o *ter* é característica da sociedade industrial do Ocidente na qual a avidez por dinheiro, fama e poder se tornou a questão preponderante da vida. Sociedades menos alienadas — tais como a medieval, os zuni indianos, as sociedades tribais africanas que não foram afectadas pelas ideias do moderno «progresso» — têm os seus próprios *Bashos*. Talvez, após mais algumas gerações de industrialização, os japoneses venham a ter os seus Tennysons. Não é que o Homem ocidental não seja capaz de compreender a fundo os sistemas do Oriente, como o Budismo Zen (como pensou Jung): o que ele não consegue entender é o espírito de uma sociedade que não esteja centrada na propriedade e na avidez. Na verdade, os escritos do mestre Eckart (tão difíceis de compreender como os de Basho ou o Zen) e os de Buda são apenas dois dialectos de uma mesma linguagem.

Mudanças idiomáticas

É notória, nas línguas ocidentais durante os últimos séculos, uma certa mudança no ênfase dado a *ter* e a *ser,* que se manifesta, nomeadamente, no uso crescente dos substantivos e na cada vez menor utilização dos verbos.

O substantivo é a denotação correcta para uma coisa. Eu posso dizer que *tenho* coisas: por exemplo, uma mesa, uma casa, um livro, um carro. A denotação adequada para uma actividade, um processo, é um verbo: por exemplo eu sou, eu amo, eu desejo, eu detesto, etc... Todavia, cada vez com mais frequência uma *actividade* é expressa em termos de *ter*, ou seja, utiliza-se um substantivo em vez de um verbo.

Mas expressar uma acção usando o verbo *ter* relacionando-o com um substantivo é uma forma errada de utilizar a linguagem, porque processos e actividades não podem ser possuídos; apenas experimentados.

Antigas observações: Du Marais-Marx

As consequências negativas desta confusão já tinham sido reconhecidas no século XVIII. Du Marais deu uma clara explicação do problema no seu trabalho póstumo *Les Veritables Principes de la Grammaire* (1769). Diz ele: «No exemplo, *eu tenho um relógio, eu tenho* deve ser entendido no seu sentido correcto; mas em *eu tenho uma ideia, eu tenho* é dito apenas de modo figurado. É uma expressão por empréstimo. *Eu tenho uma ideia* significa *eu penso. Eu concebo-a desta ou daquela maneira. Eu tenho um anseio* significa *eu desejo*; *Eu tenho vontade* significa *eu quero*, etc... (Tradução minha; estou em dívida para com o Dr. Noam Chomsky pela referência a Du Marais).

Um século após Du Marais ter observado este fenómeno de substituição de substantivos por verbos, Marx e Engels trataram o mesmo assunto, se bem que de uma forma mais radical em *A Sagrada Família.* Incluída na sua crítica ao livro de Edgar Bauer «Critical critique» («Crítica da crítica») encontra-se um pequeno ensaio de grande importância sobre o amor, no qual os autores se referem à seguinte afirmação de Bauer: «O amor é uma deusa cruel, que gosta de todas as divindades, quer possuir inteiramente o Homem e só se satisfaz quando ele sacrificou por ela não só a sua alma mas também o seu corpo. O culto desta deusa é o do sofrimento: o seu ponto máximo o auto-sacrifício, o suicídio. (Tradução minha.)

Marx e Engels respondem: Bauer «transforma o amor numa "deusa", numa "deusa cruel" e ao fazê-lo substitui o *Homem enamorado ou o amor do homem* pelo *Homem de amor*; deste modo ele dissocia o Homem do amor, tornando o sentimento uma entidade independente. (Tradução minha.) Marx e Engels apontam aqui para o facto decisivo da utilização do substantivo em vez do verbo. O substantivo «amor», que é apenas uma abstracção para o acto de amar, separa-se do ser humano. O homem que ama torna-se o homem de amor. O amor toma a forma da deusa, do ídolo no qual ele projecta o sentimento; neste processo alienatório o Homem deixa de experimentar o amor, mantém-se apenas em contacto com a sua capacidade de o sentir, através da

submissão à deusa. Deixou de ser um elemento activo que ama; em vez disso tornou-se num alienado adorador de um ídolo e sente-se perdido quando perde o contacto com ele.

Utilização contemporânea

Nos duzentos anos após Du Marais, esta tentativa de substituição dos verbos por substantivos tem vindo a atingir proporções que nem ele próprio teria podido imaginar. Eis um exemplo típico, ainda que ligeiramente exagerado da linguagem actual. Imaginemos um indivíduo que procura a ajuda de um psicanalista e que começa assim o seu discurso: «Doutor, *tenho* um problema; *tenho insónias* e apesar de *ter* uma boa casa, uns filhos adoráveis e um bom casamento, *tenho* muitas preocupações.»

Algumas décadas atrás em vez de «tenho um problema» o paciente provavelmente teria dito «*Estou* preocupado; em vez de «*tenho* insónias», «não consigo dormir»; em vez de «*tenho* um bom casamento», «*sou feliz no casamento*».

O estilo do discurso mais recente indica o predominante grau de alienação. Ao afirmar «*Eu tenho* um problema» em vez de «*Estou* preocupado» a experiência subjectiva é eliminada: o eu ligado à experiência passa a ligar-se à posse. Transformei o meu sentimento em qualquer coisa que possuo: o problema. Mas «problema» é um termo abstracto para todos os tipos de dificuldades. Eu não posso *ter* um problema porque ele não é uma coisa que se possua; todavia, ele pode possuir-me. Ou seja, eu transformei-*me* num «problema» e estou agora à mercê daquilo que criei. Este tipo de linguagem denuncia uma alienação inconsciente.

É claro que é possível argumentar que a insónia é um sintoma físico como uma faringite ou uma dor de dentes, e que, portanto, é tão legítimo dizer que se *tem* insónias como dizer que se *tem* uma faringite. Todavia existe uma diferença: tanto a faringite como a dor de dentes são sensações físicas que podem ser mais ou menos intensas, mas que têm pouca importância psíquica. Só é possível *ter-se* uma faringite porque se tem faringe, um dente só dói porque se tem dentes. A insónia, pelo contrário, não é uma sensação física, mas um estado de espírito, o de não ser capaz de dormir. Se eu falo de «ter insónia» em vez de dizer «não consigo dormir» estou a expressar o meu desejo de

eliminar a experiência de ansiedade e desassossego, tensões que me impedem de dormir, mas evitando tomar consciência do fenómeno mental e tratando-o como *se ele fosse* um sintoma físico.

Vejamos outro exemplo: dizer «tenho um grande amor por ti» não representa nada. O amor não é uma coisa que se possa ter, mas um *processo*, uma actividade interior a que alguém está sujeito. Eu posso amar, posso *estar* enamorado, mas no acto de amar eu não *tenho* nada. Efectivamente, quanto menos eu tiver, mais poderei amar.

Origem dos termos

Ter é uma expressão ilusoriamente simples. Todo o ser humano *teve sempre* alguma coisa: um corpo, roupas, um abrigo — até ao homem moderno que tem um carro, um aparelho de televisão, uma máquina de lavar, etc... Viver sem possuir qualquer coisa é totalmente impossível. Porque motivo, o *ter* constituirá, então, um problema? Ao mesmo tempo a história da linguística refere que a palavra é, de facto, problemática. Para aqueles que acreditam que *ter* é a forma mais natural da existência humana, poderá ser uma surpresa descobrirem que muitas línguas não possuem nenhum termo equivalente a *ter*. Em hebraico, por exemplo, «Eu tenho» é expresso pela forma indirecta *je sh li* (é para mim). Com efeito, as línguas que expressam a posse deste modo, em vez de utilizarem a expressão «eu tenho» são predominantes. É interessante constatar que no desenvolvimento de muitos idiomas, a construção «é para mim» vem mais tarde a ser substituída por «eu tenho». Mas, como referiu Emile Benveniste, essa evolução não se direcciona para o oposto[3]. Este facto sugere-nos que o termo equivalente a *ter* se desenvolve em estreita conexão com o desenvolvimento da propriedade privada, ao passo que se encontra ausente nas sociedades onde a propriedade é predominantemente funcional, ou seja, onde a posse existe para uso. Os futuros estudos sociolinguísticos deveriam poder confirmar se e até que ponto esta hipótese é válida.

Se *ter* parece ser um conceito relativamente simples, *ser* é muito mais difícil e complicado. *Ser* é usado dos mais diferentes modos: (1) como verbo de ligação — como em: «eu sou alto», «eu sou branco»,

---

[3] As citações linguísticas são extraídas de Benveniste.

«eu sou pobre», ou seja, como uma indicação gramatical de identidade (muitas línguas não têm uma palavra equivalente a *ser* neste sentido; os espanhóis fazem uma distinção entre as qualidades permanentes *ser* que pertencem à essência do sujeito, e as qualidades contingentes *estar* que não pertencem à sua essência; (2) como passiva, sofrendo a forma de verbo — por exemplo: «eu sou espancado» significa eu sou objecto da acção de outrem, não o sujeito da minha acção como em «eu bato»; (3) o *ser* que se refere à existência em particular, como Benveniste demonstrou, é um termo diferente do *ser* como verbo de ligação, determinando a identidade: «as duas palavras têm coexistido e continuam a coexistir, apesar de serem totalmente diferentes.»

O estudo de Benveniste lança nova luz sobre o significado de *ser* como verbo de direito em vez de verbo de ligação. *Ser* nas linguagens indo-europeias é expresso pela raiz *es,* cujo significado é «ter existência, pertencer à realidade». Existência e realidade são definidas como «tudo aquilo que é autêntico, consistente, verdadeiro» (em sânscrito *sant «existente», na verdade «bom, verdadeiro»; superlativo sattama, «o melhor»). Ser* na sua raiz etimológica é, portanto, mais do que uma afirmação de identidade entre sujeito e atributo; mais do que um termo *descritivo* para um fenómeno. Denota a realidade da existência de quem ou do que *é*; confirma a sua verdade e autenticidade. A afirmação de que alguém ou alguma coisa *é* relaciona-se com a essência da pessoa ou da coisa, não com a sua aparência.

Esta pesquisa preliminar sobre o significado de *ter* e *ser* leva-nos às seguintes conclusões:

1. Por *ser* ou *ter* não pretendo referir-me a certas qualidades separadas de um indivíduo, salientadas nos exemplos «eu tenho um carro», «eu sou branco» ou «eu sou feliz». Refiro-me aos dois modos fundamentais de existir, os dois tipos de orientação, para o ego ou para o mundo, as duas estruturas de carácter cuja predominância respectiva determina a totalidade dos pensamentos, sentimentos e acções da pessoa.

2. No modo *ter* de existência, o relacionamento com o mundo é o de *ter*, de possuir, transformando toda a gente e tudo, incluindo eu próprio, em propriedade minha.

3. No modo *ser* de existência, há que distinguir entre duas formas de *ser*. Uma contrasta com o *ter,* como exemplificaram as declarações de Du Marais, e significa vivacidade, identificação autêntica com o mundo. A outra forma de *ser* está em contraste com a *aparência* e diz

respeito à verdadeira natureza e realidade de uma pessoa ou coisa em oposição aos aspectos ilusórios, como exemplificámos na etimologia de *ser* (Benveniste).

Conceitos filosóficos de *Ser*

A discussão sobre o conceito de *ser* é redobradamente complicada por se tratar de uma questão que tem sido alvo de muitas centenas de ensaios filosóficos e «o que representa *ser*?» tem sido uma das perguntas cruciais da filosofia ocidental. Ainda que aqui o conceito de *ser* tenha um tratamento a partir dos pontos de vista antropológico e psicológico, a discussão filosófica não pode deixar de estar relacionada com os problemas antropológicos. Dado que uma exposição do desenvolvimento do conceito do *ser* ao longo da história da filosofia, desde os pré-socráticos até aos filósofos modernos, por mais breve que fosse, iria muito além dos limites previstos neste livro, referir-me-ei apenas a um ponto crucial: o conceito de *desenvolvimento, movimento e acção como elemento do ser*. Salientou George Simmel que a própria ideia de *ser* implica mudança. Este conceito de que *ser* é tornar-se teve, a princípio, como seus dois maiores e mais intransigentes representantes no apogeu da filosofia ocidental: Heraclito e Hegel.

A postura a partir da qual o *ser* é uma substância permanente, intemporal e imutável e o oposto de um *ser* em transformação como expressaram Parménides, Platão e os eruditos «realistas», só tem verdadeiramente sentido com base na noção idealista de que um pensamento (ideia) é a realidade fundamental. Se a *ideia* de amor (no sentido que lhe dá Platão) é mais real do que a experiência de amar, poderá dizer-se que o amor enquanto ideia é permanente e imutável. Mas, se partirmos da realidade de que o ser humano ama, odeia, sofre, então não existe ser que não esteja ao mesmo tempo em desenvolvimento e em mudança. As estruturas de vida só podem existir se estiverem em desenvolvimento; a mudança e o conhecimento são qualidades inerentes ao processo de vida. O conceito radical de vida de Heraclito e de Hegel como um processo evolutivo e não uma substância encontra paralelismo no mundo oriental, na filosofia de Buda. Não há lugar no pensamento budista para o conceito de substância estática e permanente, nem em relação a coisas nem ao ego.

Apenas os processos evolutivos são reais[4]. O pensamento científico contemporâneo provocou o renascimento dos conceitos filosóficos do «pensamento evolutivo» através da descoberta e aplicação às ciências naturais.

Ter e consumir

Antes de discutirmos alguns exemplos simples dos modos de existência *ser* e *estar*, há que referir uma outra manifestação do *estar* — a da *incorporação*. Incorporar uma coisa, por exemplo, comendo-a ou bebendo-a, é uma forma arcaica de a possuir. Até certo ponto, durante o seu desenvolvimento, todas as crianças têm tendência a levar à boca tudo aquilo que desejam. Esta é a forma infantil de tomar posse, quando o desenvolvimento físico não lhes permite ter outras formas de controlar os seus haveres. Encontramos a mesma relação entre a incorporação e a posse em muitas formas de canibalismo. Por exemplo, o acto de comer outro ser humano pode levar um indivíduo a julgar adquirir o poder dessa pessoa (deste modo o canibalismo seria o equivalente mágico da aquisição de escravos); através de comer o coração de um homem corajoso, ele julga apoderar-se da sua coragem; o comer um animal *totem*, leva-o a acreditar ter-se apoderado da substância divina que o *totem* simboliza.

É claro que muitos objectos não podem ser fisicamente incorporados (e ainda que tal fosse possível, perder-se-iam novamente através do processo de eliminação). Mas existe ainda a incorporação *simbólica* e a *mágica*. Se eu acreditar que incorporei a imagem de um deus, de um pai ou de um animal, ela não pode ser retirada nem eliminada. Absorvo o objecto simbolicamente e acredito na sua presença simbólica dentro de mim. Foi deste modo que Freud, por exemplo, explicou o superego: a soma total de proibições e ordens paternas interiorizadas. Uma autoridade, uma instituição, uma imagem pode ser interiorizada

---

[4] Z. Fiser, um dos mais destacados filósofos checos, apesar de pouco conhecido, relacionou o conceito budista de evolução com a verdadeira filosofia marxista. Infelizmente a obra só foi publicada em checo e manteve-se inacessível à maioria dos leitores ocidentais (eu tive conhecimento dela através de uma tradução inglesa particular).

do mesmo modo: eu *tenho-os*, eternamente projectados dentro de mim, como eles foram («introjecção» e «identificação» são muitas vezes usados como sinónimos, mas é difícil concluir se se trata efectivamente do mesmo processo. De qualquer modo, «identificação» não deveria ser usada com leveza, seria preferível, muitas vezes, referirmo-nos a imitação ou subordinação).

Existem muitas outras formas de incorporação que não se relacionam com necessidades psicológicas e que, portanto, não estão limitadas. A atitude inerente ao consumismo é a de querer absorver o mundo inteiro. O consumidor é a eterna criança de peito que chora pelo biberão. Este facto é óbvio nos fenómenos patológicos como o alcoolismo e o vício das drogas. Aparentemente damos especial atenção a estes vícios porque os seus efeitos interferem com as obrigações sociais da pessoa viciada. O fumador compulsivo não é obviamente censurado, porque enquanto o tabaco não se tornar um vício, não interfere com as funções sociais do fumador, apenas, muito provavelmente, com o limite do seu tempo de vida.

Ao longo do livro será dada uma maior atenção às diversas formas de consumismo dos nossos dias. Vou apenas relembrar aqui que, no que se refere ao tempo de lazer, os automóveis, televisores, viagens e sexo são os principais objectos do consumismo actual e, quando nos referimos a eles como actividades dos tempos livres, deveríamos, pelo contrário, chamar-lhes: actividades dos tempos *passivos*.

Resumindo, consumir é uma forma de *ter* e talvez a mais importante de todas na actual sociedade industrial da abundância. Consumir tem características ambíguas: liberta a ansiedade, dado que aquilo que se *tem* não nos pode ser retirado; mas ao mesmo tempo exige que se consuma cada vez mais, porque tudo o que se consumiu depressa perde o seu carácter satisfatório. Os modernos consumidores podem identificar-se pela seguinte fórmula: *Eu sou igual ao que tenho e ao que consumo*.

II

TER E *SER* NA EXPERIÊNCIA DO DIA-A-DIA

O principal motivo pelo qual raramente vemos sinais do modo *ser* de existência, resulta do facto de vivermos numa sociedade voltada para a aquisição de bens e obtenção de lucros. Por este motivo, a maioria das pessoas vê o modo *ter* como a forma mais natural de estar no mundo, ou mesmo o único modo de vida aceitável. Tudo isto faz com que seja para elas particularmente difícil a compreensão da natureza do *ser* e a noção de que o *ter* é apenas uma orientação e não a única possível. Todavia, estes dois conceitos estão enraizados na experiência humana. Nenhum deles deveria poder ser examinado de uma forma abstracta e cerebral. Ambos se reflectem no nosso quotidiano e devem ser tratados concretamente. Os exemplos simples que se seguem, de como *ter* e *ser* se apresentam no dia-a-dia, ajudarão os leitores a compreender estes dois modos alternativos de existência.

Aprender

Os estudantes que se incluem no modo *ter* de existência, ouvem uma lição, escutando as palavras e entendendo a sua estrutura lógica e o seu significado e, o melhor que podem, registam cada frase nos cadernos de apontamentos, para mais tarde poderem memorizar as notas que tomaram e passar no exame. Mas o conteúdo não passou a fazer parte do seu sistema individual de pensamento, enriquecendo-o e ampliando-o. Em vez disso, transformaram as palavras ouvidas em aglomerados de pensamentos ou teorias completas que acumulam. O estudante e o conteúdo das lições continuam a ser estranhos um ao outro, com a diferença de que cada estudante se

tornou possuidor de uma colecção de afirmações feitas por outrem (que, ou as criou, ou as retirou de outra fonte).

O único objectivo dos estudantes do modo *ter* é agarrarem-se ao que «aprenderam», confiando firmemente na sua memória, ou guardando com todo o cuidado os apontamentos. Não têm de criar ou produzir algo de novo. Efectivamente, os indivíduos do tipo *ter* sentem-se profundamente incomodados com os novos pensamentos ou ideias sobre o que quer que seja, dado que o novo põe em causa a quantidade de informação que conseguiram fixar. Com efeito, para alguém para quem o *ter* é a forma principal de se relacionar com o mundo, todas as ideias que não possam facilmente ser definidas (ou delimitadas) tornam-se assustadoras, assim como tudo o que cresce e se modifica e que, portanto, não é controlável.

O processo de aprendizagem tem características totalmente diferentes para os estudantes que se relacionam com o mundo através de *ser*. Para começar, não assistem a nenhuma das aulas, nem mesmo à primeira aula de um curso, fazendo *tabulae rasae*. Já antes pensaram acerca dos problemas que irão ser colocados e têm em relação a eles certas questões e dúvidas pessoais. Preocuparam-se com o assunto porque é algo que os interessa. Em vez de serem receptáculos passivos de palavras e ideias, eles escutam, *ouvem* e o mais importante é que *recebem e respondem* de um modo activo e criador. O que lhes é dito estimula o seu próprio processo mental. No seu espírito surgem novas questões, novas ideias, novas perspectivas. A sua forma de ouvir é um processo vivo. Fazem-no com interesse, escutam o que o professor diz e, espontaneamente, vibram em resposta ao que ouviram. Não se limitam a adquirir conhecimento, a levá-lo para casa e memorizá-lo. Cada estudante foi afectado e sofreu uma modificação: cada um deles fica diferente após a lição. É claro que, este modo de aprender só prevalece se a aula fornecer matéria estimulante. A conversa vazia não pode ter resposta pelo modo *ser*, e nessas circunstâncias, os estudantes preferem não ouvir de todo e concentrar-se no seu próprio processo mental.

Cabe fazer aqui pelo menos uma referência passageira à palavra «interesses», que na linguagem corrente se tornou uma expressão pálida e gasta. Todavia, o seu significado essencial encontra-se na raiz latina: inter-esse, «estar dentro de» (ou) «fazer parte de». Este interesse activo era expresso em inglês arcaico pelo termo «prestar atenção» (*to list*). No Inglês actual (*to list*), listar, registar, inclinar é apenas usado em sentido náutico: o navio inclinava-se; o sentido original com cono-

tação psicológica só o temos na negativa: *listness* — indiferente, desinteressado, apático. *To list* em tempos significou «estar activamente empenhado», «estar genuinamente interessado em». A raiz é a mesma de *lust* (desejo, ânsia, cobiça) mas *to list* não é um desejo a que *sejamos levados*, mas o *interesse livre e activo ou porque vale a pena lutar*. *To list* é uma das expressões-chave do autor anónimo (de meados do século XIV) de *The cloud of unknowing (A nuvem do desconhecimento)* (Evelyn Underhill, ed.).

O facto de a linguagem ter mantido a palavra apenas no seu sentido negativo, reflecte bem a mudança do espírito que se deu na sociedade do século XIII para o século XX.

Lembrar

A lembrança pode ocorrer em qualquer dos dois modos de existência (o *ter* ou o *ser*). O que estabelece a diferença entre as duas formas de lembrar é o *tipo* de conexão estabelecido. No modo *ter* de lembrar, a conexão é puramente *mecânica*, do mesmo modo que a ligação entre duas palavras que se sucedem é firmemente cimentada pela frequência com que é utilizada. Ora as conexões podem ser puramente *lógicas*, como as que existem entre opostos, entre conceitos convergentes, tempo, espaço, forma, cor, ou as que se inserem num determinado sistema de pensamento.

No modo *ser*, lembrar é uma forma *activa* de despertar palavras, ideias, pontos de vista, pinturas, música, ou seja, relacionar um simples ponto de partida com toda a informação que se lhe interligar. As conexões, neste caso (de *ser*) não são nem mecânicas nem puramente lógicas e sim vivas. Um conceito relaciona-se com outro pelo acto criador de pensar (ou sentir), que é accionado quando alguém procura a palavra certa. Um exemplo simples: se eu associar a palavra «dor» ou «aspirina» com «dor de cabeça» estou a lidar com uma associação lógica e convencional. Mas se associar a palavra *stress* ou «raiva» com «dor de cabeça», estou a estabelecer a conexão entre o ponto de referência e as suas possíveis consequências, conclusão essa a que cheguei através do estudo do fenómeno. Este segundo tipo de lembrança constitui, por si só, um acto de pensamento criador. Os exemplos mais surpreendentes deste tipo de lembrança viva são as «livres associações» legadas por Freud.

As pessoas não particularmente inclinadas para armazenar informações, necessitam de um interesse forte e imediato. Por exemplo, certos indivíduos ficaram conhecidos por se terem recordado de palavras de uma língua estrangeira, há muito esquecida, quando para eles tal lembrança foi de importância vital. E da minha experiência pessoal, posso referir, eu que não sou dotado de grande memória, que relembro o sonho de uma pessoa que analisei, quer tenha sido há duas semanas ou há cinco anos atrás, sempre que volto a estar frente a frente com ela e me concentro na sua personalidade como um todo. Contudo, cinco minutos antes, a frio, teria sido incapaz de me lembrar de tal sonho.

Recordar, no modo *ser*, implica trazer à vida algo que se viu ou ouviu anteriormente. É-nos possível experimentar esta lembrança criadora, tentando visualizar o rosto da pessoa ou o local onde costumávamos encontrá-la. Em nenhum dos casos esta lembrança é instantânea; há que recriar o assunto, dar-lhe vida na nossa mente. Este tipo de recordação nem sempre é fácil; para ser capaz de trazer à vida o rosto ou o cenário é necessário que, no passado, o tenhamos visto com suficiente concentração. Quando essa recordação é plenamente conseguida, a pessoa cujo rosto chamámos está tão presente, o cenário que relembrámos tão vivo, como se ambos estivessem, de facto, ali, à nossa frente.

A forma como os indivíduos do modo *ter* relembram o rosto e o cenário pode ser exemplificado pela maneira como a maioria das pessoas olha para uma fotografia. A fotografia serve apenas como um apoio para a sua memória na identificação da pessoa ou da cena; e a conclusão mais comum que extraem é: «sim, é ele» ou «sim, eu estive aqui». A fotografia passa a ser, para a maioria das pessoas, uma memória *alienada*.

A memória confiada ao papel é outra forma de alienar a lembrança. O escrever tudo aquilo de que queremos lembrar-nos dá-nos a certeza de *ter* essa informação e não tentamos gravá-la no cérebro. Estamos seguros da nossa posse; só que, quando acontece perdermos as nossas notas, perdemos igualmente a nossa memória de informações. A capacidade de lembrar abandonou-nos, quando o nosso banco de memórias se tornou uma parte exterior a nós, sob a forma de apontamentos.

Se considerarmos a multidão de informações que na sociedade contemporânea é necessário reter, teremos de considerar que uma certa dose de apontamentos e referências depositadas em livros é inevitável. Mas a tendência para evitar lembrar cresce e atinge notáveis propor-

ções. É fácil constatarmos, até com a nossa própria experiência, que o facto de apontarmos as coisas, diminui a capacidade de as fixar. Vejamos alguns exemplos:

Um dos que se nos deparam todos os dias ocorre nas lojas. Actualmente, um empregado, raramente faz uma soma de duas ou três parcelas. Utiliza imediatamente a calculadora. Numa aula colhemos outro exemplo, os professores constatam que os alunos que apontam com todo o cuidado tudo aquilo que é dito, entendem e recordam muito menos do que os que confiaram na sua capacidade de compreender e, portanto, lembrar, pelo menos o essencial. Também os músicos sabem que os executantes que mais facilmente lêem a partitura são os que apresentam maior dificuldade em relembrar a música sem ela[1]. (Toscanini, cuja memória era considerada extraordinária, é um bom exemplo de um músico do modo *ser*.) Como exemplo final, observei no México que os indivíduos analfabetos, ou que escrevem pouco, têm memórias, de longe superiores, aos habitantes instruídos dos países industrializados. Entre outros factos, isto sugere-nos que a instrução não constitui de forma alguma a tão alardeada bênção, principalmente quando é utilizada na leitura de matérias que empobrecem a capacidade de experimentar e de imaginar.

O discurso

A diferença entre os modos *ter* e *ser* pode facilmente ser observada em dois exemplos de conversa. Tomemos um debate típico entre dois homens: A, *tem* uma opinião X; B, *tem* a opinião Y. Cada um deles se identifica com a sua opinião. O que importa para cada um é encontrar argumentos melhores e mais adequados para a defender. Nenhum espera mudar de opinião precisamente porque ela é uma das suas posses e, portanto, essa perda seria sentida como um empobrecimento.

A situação é, de certo modo, diferente numa conversa que não pretende ser um debate. Quem é que nunca passou pela experiência de encontrar uma pessoa famosa, proeminente ou alguém de quem se pretende obter qualquer coisa: um bom emprego, ser amado, admi-

---

[1] Esta informação foi-nos fornecida pelo Dr. Moshe Budmor.

rado? Em todas estas situações grande parte das pessoas tem tendência a ficar um pouco ansiosa e muitas vezes a «preparar-se» para o importante encontro. Pensam em assuntos que interessam ao outro, decidem à partida como vão dar início ao diálogo; alguns até esquematizam toda a conversa na parte que lhes toca. Ou então reforçam-se pensando em tudo o que têm: os seus sucessos passados, a sua personalidade encantadora (ou intimidatória, se este posicionamento for mais eficaz), na sua posição social, relacionamentos, aparência, vestuário. Em suma, pesam mentalmente o seu próprio valor e, com base nesta avaliação, exibem a mercadoria ao longo da conversa subsequente. Os indivíduos que são muito bons na utilização deste esquema conseguem, de facto, impressionar muita gente, ainda que a impressão criada se deva apenas, em parte, à sua actuação e em larga escala à pobreza da capacidade crítica da maioria das pessoas. Mesmo assim, se o executante não for particularmente inteligente, a «performance» sairá desajeitada, forjada, enfadonha e não conseguirá despertar grande interesse.

Por outro lado, há aqueles que abordam a situação sem qualquer preparação prévia, sem se enaltecer de modo algum. Em vez disso, respondem espontânea e criativamente; esquecem-se de si próprios, dos conhecimentos, das posições que ocupam. Os seus egos não se interpõem e é justamente por este motivo que podem responder plenamente à outra pessoa e às suas ideias. Eles dão vida a novas ideias, porque não estão agarrados a nada e, assim sendo, podem criar e dar. Enquanto as pessoas do *ter* confiam no que possuem, as do *ser* confiam no facto de que *são*, de que estão vivas e de que algo de novo irá nascer, se tiverem a coragem de se soltar e responder. Tornam-se totalmente vivos durante a conversa, porque não são sufocados pela preocupação ansiosa daquilo que têm. A sua vivacidade é contagiosa e muitas vezes ajuda a outra pessoa a ultrapassar o seu egocentrismo. Deste modo, a conversa deixa de ser uma troca formal de vulgaridades (informações, conhecimento, *status*) para se transformar num diálogo onde deixa de ser importante quem está certo. Os duelistas optam por uma dança em conjunto e separam-se sem o sentimento de triunfo ou perda, que são igualmente estéreis, mas com satisfação (o factor essencial na terapia psicoanalítica é a capacidade que o terapeuta possui de transmitir alegria. Todas as interpretações psicoanalíticas formuladas, não surtirão qualquer efeito se a atmosfera terapêutica for pesada, pouco viva ou entediante).

A leitura

O que é verdade para o diálogo é igualmente verdade para a leitura, que é — ou deveria ser — uma conversa entre o autor e o leitor. É claro que na leitura (do mesmo modo que na conversa) é importante *quem* estamos a ler (ou com quem estamos a falar). Ler um romance barato e sem qualidade é uma forma de distracção. Não dá margem a uma resposta criativa; o texto é engolido como um programa de televisão, ou como as batatas fritas que mastigamos enquanto vemos televisão. Mas um romance, por exemplo de Balzac, pode ser lido com uma participação interior, criativamente — isto é, no modo *ser.* Embora, provavelmente, na maior parte das vezes ele seja também lido do modo consumista — ou *ter*. Uma vez desperta a curiosidade, o leitor anseia por conhecer a intriga: quer o herói viva ou morra, quer a heroína seja seduzida ou consiga resistir, o que importa é conhecer as respostas. O romance é uma espécie de divertimento que impacienta; com o final feliz ou infeliz termina a sua experiência: ao conhecer o fim, conhecem *(têm)* toda a história, de modo quase tão real como se tivessem feito uma busca na memória. Mas não ampliaram o seu conhecimento, não compreenderam a personagem do romance e, portanto, não aprofundaram o seu discernimento sobre a natureza humana, tão-pouco adquiriram conhecimento sobre si próprios.

Os modos de ler são igualmente diferentes em relação aos livros de filosofia ou história. A maneira como se lê um livro de filosofia ou história é formada, ou melhor, deformada, pela educação. A escola pretende dar a cada aluno uma determinada dose de «propriedade cultural» e no final da sua formação académica dá-lhe um certificado, afirmando que *tem,* pelo menos, a quantidade mínima exigida. Os estudantes são ensinados a ler um livro a fim de poderem repetir os pensamentos principais do autor. É deste modo que eles «conhecem» Platão, Aristóteles, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Heidegger, Sartre. A diferença entre os diversos graus de escolaridade do secundário até à universidade consiste basicamente na porção de propriedade cultural que é adquirida e que corresponde de uma forma tosca à porção de propriedade material que se espera cada um possa vir a ter mais tarde, na vida. Os tão alardeados alunos excelentes são aqueles que conseguem repetir com maior exactidão as afirmações de cada um dos vários filósofos. Fazem lembrar um guia bem informado de um museu. O que eles não aprendem é

o que vai além deste tipo de propriedade cultural. Como questionar os filósofos, a falar com eles, tomar consciência das suas contradições, da omissão que fizeram de certos problemas ou da forma como fugiram a algumas consequências. Não aprendem a distinguir entre o que era novo e o que os autores não puderam deixar de pensar porque fazia parte do «senso comum» da sua época; não aprendem a ouvir por forma a distinguir quando o autor fala com o cérebro e quando o cérebro e o coração falam em conjunto; não aprendem a descobrir quando os autores são autênticos ou falsos; e não aprendem muitas outras coisas.

Os leitores do modo *ser* chegam muitas vezes à conclusão de que mesmo um livro altamente elogiado pode ser totalmente destituído de valor ou tê-lo de forma parcial. Podem também, por vezes, compreender um livro melhor do que o próprio autor, por este ter dado igual importância a tudo o que escreveu.

O exercício da autoridade

Outro exemplo da diferença existente entre os modos *ter* e *ser* encontra-se na forma como é exercida a autoridade. Quase todos nós, pelo menos num determinado estágio da nossa vida, exercemos a autoridade. Os que educam os filhos têm de exercê-la — quer o queiram quer não — a fim de os proteger dos perigos e dar-lhes, pelo menos, os conselhos mínimos de como actuar em diversas situações. Numa sociedade patriarcal, as mulheres estão também sujeitas à autoridade por parte de muitos homens. A maioria dos membros de uma sociedade burocrática e hierarquicamente organizada, como é o caso da nossa, exerce a sua autoridade, excepto aqueles que, pertencendo às classes mais desfavorecidas da população, são apenas objecto dessa autoridade.

Antes de entendermos a autoridade nos dois modos, há que reconhecer que «autoridade» é um termo com dois sentidos totalmente diferentes: tanto pode ser «racional», como «irracional». A autoridade «racional» baseia-se na competência e ajuda a pessoa, que com ela aprende, a crescer. A autoridade «irracional» assenta no poder e serve para explorar o indivíduo que a ela está sujeito (discuti esta distinção em *Escape from freedom — Fuga da liberdade).*

Nas sociedades mais primitivas, a autoridade dos caçadores e recolectores[2] é exercida pelo indivíduo reconhecido por todos como sendo competente para exercer essa tarefa. As capacidades requeridas para esta competência dependem muito de circunstâncias específicas, embora tudo leve a crer que incluiriam experiência, sabedoria, generosidade, habilidade, «presença» e coragem. Não existe uma autoridade permanente em muitas destas tribos, a autoridade surge em caso de necessidade. Ora existem diversos tipos de autoridade, de acordo com as diferentes ocasiões: guerra, práticas religiosas, resolução de disputas. Quando as qualidades daquele em quem a autoridade se apoia desaparecem ou se tornam mais fracas, a autoridade cessa por si própria. Uma forma muito semelhante de autoridade pode ser observada em muitas sociedades primitivas, nas quais a competência é habitualmente estabelecida não com base na força física, mas em qualidades como experiência e «sabedoria». Numa experiência particularmente engenhosa feita com macacos, J. M. R. Delgado (1967) demonstrou que, se o animal dominante, ainda que temporariamente, perder as qualidades que lhe conferem a competência, a sua autoridade cessa.

A autoridade segundo o modo *ser*, assenta, não apenas na competência que o indivíduo possui para executar determinadas tarefas, mas em igual medida, na própria essência de uma personalidade que atingiu um elevado grau de evolução e integração. Tais seres irradiam autoridade e não necessitam de dar ordens, ameaçar ou subornar. São indivíduos altamente desenvolvidos que demonstram, através do que são — e não pelo que dizem ou fazem — tudo o que os seres humanos podem vir a ser. Os grandes mestres da Vida eram autoridades deste tipo. E, num menor grau de perfeição, elas podem ser encontradas em todos os níveis de educação e nas mais diversas culturas (o problema da educação fundamenta-se neste ponto). Se os pais fossem, eles próprios, mais evoluídos e soubessem adquirir uma postura não extremista, a oposição entre a educação autoritária e a do *laissez faire* provavelmente não existiria. A necessidade desta autoridade de *ser* leva a criança a reagir com grande ansiedade; por outro lado, a rebelar-se contra as pressões, a indiferença ou o «excesso de alimento» por parte

---

[2] Sociedades nómadas que vivem exclusivamente da recolha dos frutos oferecidos pela Natureza (*NT*).

de pessoas que, pela forma de se comportarem, deixam antever não terem eles próprios feito os esforços que agora exigem às crianças em crescimento.

Com a formação de sociedades que assentam na ordem hierárquica, muito maiores e bem mais complexas do que aquelas dos caçadores e recolectores, a autoridade pela competência dá lugar à autoridade com base no estatuto social. Não pretendo com isto afirmar que essa autoridade seja necessariamente incompetente; afirmo sim que a competência não é um elemento essencial da autoridade. Quer lidemos com uma autoridade monárquica — onde é a lotaria dos genes quem decide sobre as qualidades da competência — ou com um criminoso, sem escrúpulos, que consegue obter autoridade através do assassínio ou da traição ou, como sucede tão frequentemente nas democracias modernas, com autoridades eleitas com base na sua imagem fotogénica ou nas fabulosas quantias despendidas na campanha eleitoral, em nenhum destes casos existe qualquer relação entre autoridade e competência.

Mas verificam-se, igualmente, sérios problemas em casos em que a autoridade é estabelecida com base nalguma competência: um dirigente pode ter sido competente numa área, incompetente noutra. Por exemplo, um estadista pode ser competente na condução de uma guerra e incompetente em situação de paz; um dirigente que é honesto e corajoso no princípio da sua carreira, pode perder estas qualidades, seduzido pelo poder. Há ainda a considerar as questões de saúde e de idade, que podem levar a uma certa deterioração. Finalmente, há que ter em conta que é muito mais fácil para os membros de uma pequena tribo julgar o comportamento de uma autoridade do que para milhões de indivíduos no nosso sistema, que apenas conhecem o candidato através da imagem artificial, criada pelos especialistas em *public relations*.

Sejam quais forem os motivos para a perda das qualidades inerentes à competência, o facto é que nas sociedades maiores e hierarquicamente organizadas, o processo de alienação dessa competência acaba por ocorrer. A verdadeira ou alegada competência é transferida para o uniforme ou para o título da autoridade. Se ela usar o uniforme adequado ou tiver o título certo, este sinal exterior de competência substitui-se à verdadeira e às suas qualidades. O rei — usemos o título como símbolo para este tipo de autoridade — pode ser estúpido, perverso, cruel, totalmente incompetente para *ser* uma autoridade, contudo ele

tem a autoridade. Enquanto possuir o título é suposto que tenha as qualidades da competência. Mesmo que o imperador vá nu, todos acreditam que está a usar belíssimas roupas.

O facto de as pessoas tomarem os uniformes e títulos por qualidades reais da competência não acontece por acaso. Os detentores desses símbolos de autoridade, assim como os que deles beneficiam, fazem todos os possíveis por embrutecer o povo que lhes está sujeito, sobrepondo à possibilidade de um pensamento crítico a ficção, em que são levados a acreditar. Para o compreender, basta determo-nos um pouco, observando as maquinações da propaganda, os métodos pelos quais o julgamento crítico é destruído, o modo como a mente é conduzida à submissão através de clichés, como as pessoas são silenciadas, tornando-se dependentes e perdendo a capacidade de acreditar no que os seus olhos vêem e no seu próprio julgamento. É a ficção na qual são levados a acreditar que os torna cegos face à realidade.

Ter conhecimento e saber

A diferença entre os modos *ter* e *ser* na área do *conhecimento* é formulada em duas expressões: «eu tenho conhecimento» e «eu sei». *Ter* conhecimento é tomar posse e manter o conhecimento disponível (informação); *Saber* é funcional e serve apenas como um meio durante o processo de pensamento criativo.

A nossa perspectiva sobre a qualidade do saber no modo *ser* de existência pode ser ampliada pela compreensão de pensadores como Buda, os profetas hebraicos, Jesus, mestre Eckhart, Sigmund Freud e Karl Marx. Segundo eles, o saber começa com a consciência do carácter ilusório das percepções do senso comum, na medida em que a nossa visão da realidade física não corresponde à «verdadeira realidade» e, principalmente, se tivermos presente que a maioria das pessoas vive metade na realidade, metade no sonho e desconhece que a maior parte do que toma como verdadeiro e óbvio não passam de ilusões produzidas pela influência e estímulos da esfera social em que vivem. O saber, começa, pois, com a destruição das ilusões, com o «desencantamento» (*Enttauschung*). Saber significa penetrar na superfície para chegar às raízes, e portanto às causas; é «ver» a realidade na sua nudez. Saber não significa ser dono da verdade; e sim passar do exterior para o interior e procurar crítica e activamente a fim de chegar cada vez mais perto da verdade.

Esta capacidade de penetração criativa é expressa em hebraico por *jadoa*, que significa conhecer e amar, no sentido da penetração sexual masculina. Buda, o desperto, chama o povo, para que acorde e se liberte da ilusão de que o desejo de possuir coisas pode conduzir à felicidade. Os profetas hebraicos apelam ao povo para que acorde e veja que os seus ídolos não são mais do que o trabalho das suas próprias mãos, apenas ilusões. Jesus diz: «A verdade libertar-vos-á!» Mestre Eckhart expressou muitas vezes o seu conceito de saber: por exemplo, falando de Deus, ele diz: «O saber não reside num pensamento específico, pelo contrário ele desprende-se (de todas as defesas) e desinteressadamente corre em toda a sua nudez para Deus a fim de tocá-Lo e entendê-Lo» (Blakney, p. 243). «Nudez» e «nu» são expressões muito do agrado do mestre Eckhart, assim como do seu contemporâneo, o autor anónimo de *The cloud of unknowing* (*A nuvem do desconhecimento*). Segundo Marx, é necessário destruir a ilusão para poder criar as condições que tornam essas ilusões desnecessárias. O conceito de Freud de autoconhecimento assenta na ideia da destruição das ilusões («racionalizações») por forma a tornar possível a consciencialização da realidade inconsciente. (O último dos iluministas, Freud, pode ser considerado um pensador revolucionário em termos da filosofia das luzes do século XVIII, mas não em relação ao século XX).

Todos estes pensadores se preocuparam com a salvação humana; todos eles se mostraram críticos em relação aos padrões de pensamento socialmente aceites. Para eles, o objectivo do saber não é a certeza da «verdade absoluta», algo com que nos possamos sentir seguros, e sim *o processo de auto-afirmação do raciocínio humano.* A ignorância, para aquele que *sabe,* não é melhor nem pior do que o conhecimento, dado que ambos fazem parte do processo de aprendizagem, ainda que a ignorância deste tipo seja diferente da do indivíduo que não pensa. O saber *optimum* no modo *ser* é *conhecer mais profundamente*. No modo *ter* é *possuir mais conhecimento*.

A nossa educação, de uma maneira geral, tenta treinar as pessoas para adquirirem o conhecimento como uma posse, habitualmente proporcional ao património em bens materiais ou ao prestígio social que se espera venham a ter na sua vida futura. Recebem, no mínimo, a quantidade necessária para poderem funcionar ajustadamente no seu trabalho. Os que vão além disso, recebem um «luxuoso pacote de conhecimentos» cuja finalidade é enaltecer o seu sentimento de valor, cuja dimensão está de acordo com o seu provável prestígio social. As

escolas são as fábricas onde estes pacotes globais de conhecimentos são produzidos, embora de uma maneira geral proclamem que pretendem estabelecer o contacto entre os estudantes e as mais altas conquistas do espírito humano. Muitos colégios universitários são particularmente hábeis no alimentar dessas ilusões. Desde a filosofia e arte indiana ao existencialismo e surrealismo, um vasto *smorgasbord* de conhecimentos tem vindo a ser oferecido, permitindo aos estudantes tirar um pouco daqui, um pouco dali, e em nome da espontaneidade e liberdade não lhes é pedido que se concentrem num assunto nem mesmo que leiam um livro até ao fim. A crítica radical do sistema de ensino de Ivan Ilich, destaca muitas destas falhas.

A Fé

Tanto no sentido religioso como no político ou pessoal, o conceito de fé pode ter dois significados totalmente diferentes que dependem da sua utilização nos modos *ter* ou *ser*.

A fé, no modo *ter* consiste na posse de uma resposta para a qual não existe qualquer prova racional. Baseia-se em expressões criadas por outros, aceites porque o indivíduo se submete a esses outros — geralmente a burocracia. Ele transporta consigo o sentimento de certeza devido ao poder (real ou imaginado) dessa burocracia. Ela funciona como o bilhete que lhe permite juntar-se a um vasto grupo de pessoas. Alivia-o da difícil tarefa de pensar por si próprio e tomar decisões. Passa a fazer parte dos *beati possidentes*, os felizes possuidores da fé correcta. Fé que no modo *ter* comporta certezas, reivindica a afirmação de conhecimentos definitivos e inabaláveis, isto porque o poder daqueles que promulgam e protegem a fé parece intocável. Efectivamente, quem não optaria pelas certezas se apenas lhe é pedida a entrega da sua independência?

Deus, originariamente um símbolo dos mais altos valores que podemos experimentar dentro de nós, torna-se, no modo *ter*, um ídolo. No conceito profético um ídolo é uma *coisa* que nós próprios fazemos e na qual projectamos os nossos próprios poderes, ou seja, empobrecendo-nos. Submetemo-nos, pois, à nossa própria criação e pela nossa submissão contactamos connosco próprios de forma alienada. Enquanto nos é possível *ter* o ídolo, porque se trata de uma coisa, pela nossa submissão a ele, ele simultaneamente apodera-se de *nós*. Logo

que se tornou um ídolo, as alegadas qualidades de Deus passam a ter tão pouco a ver com a nossa experiência pessoal como as doutrinas políticas alienadas. O ídolo pode ser louvado como Senhor da Misericórdia, todavia qualquer atrocidade pode igualmente ser cometida em seu nome, tal como a fé alienada na solidariedade humana não tem a menor dúvida em cometer os actos mais inumanos. A fé, no modo *ter*, é uma muleta para aqueles que querem estar seguros, que pretendem uma resposta para a vida sem ousarem buscá-la por si próprios.

No modo *ser*, a fé é um fenómeno inteiramente diferente. Será possível vivermos sem ela? Não têm os bebés fé no peito da mãe? Não deveremos todos ter fé nos outros seres humanos, naqueles que amamos e em nós próprios? Será possível viver sem fé no valor das normas que fundamentam a nossa vida? Com efeito, sem ela tornamo-nos estéreis, perdemos a esperança, receamos a própria essência do nosso ser.

A fé, no modo *ser*, começa por não ser uma crença em certas ideias (embora possa eventualmente sê-lo), mas uma orientação interior, uma *atitude*. Seria mais correcto dizer que se *está em fé* do que se *tem* fé (a distinção teológica entre a fé que é crença — *fides quae creditur* — e a fé *como* crença — *fides qua creditur* — reflecte uma diferença semelhante entre o *conteúdo* da fé e o *acto* de fé). É possível estar-se em estado de fé em relação a si próprio e aos outros, e o indivíduo religioso pode estar em fé perante Deus. O Deus do Antigo Testamento é, antes de mais, uma negação dos ídolos, dos deuses que se podem *ter*. Apesar de ter sido concebido de forma analógica a um rei oriental, o conceito de Deus transcende-se a si próprio desde o princípio dos princípios. Deus não deverá ter um nome; nenhuma imagem deverá representá-Lo.

Mais tarde, no desenvolvimento judaico e cristão, é feita a tentativa de conseguir a total «desidolatria» de Deus, ou melhor, de combater o perigo da idolatrização, considerando, como postulado, que nem as qualidades de Deus podem ser expostas. Ou de forma mais radical no misticismo cristão — do (pseudo) Dionysius Areopagita para o desconhecido autor de *The cloud of unknowing* e para o mestre Eckhart — o conceito de Deus tem tendência a tornar-se o do Uno, da «Divindade» (o imaterial), apesar de se lhe juntarem pontos de vista expressos nos «Vedas» e no pensamento neoplatónico. Esta fé em Deus é confirmada pela experiência interior das qualidades divinas em cada um; é um processo contínuo e activo de autocriação — ou, como refere o mestre Eckhart, do Cristo que nasce para sempre, dentro de nós.

A minha fé em mim, nos outros, na Humanidade, na nossa capacidade colectiva de nos tornarmos plenamente humanos, implica igualmente certezas, mas certezas que se baseiam na minha própria experiência e não na submissão a uma autoridade que me dita uma determinada crença. É a certeza de uma verdade que não pode ser comprovada através de evidências obrigatoriamente racionais. Todavia, é uma verdade de que estou certo, devido à minha própria evidência subjectiva (a palavra hebraica para fé é *emunah*, «certeza»; *amen* significa «certamente»).

Se é verdade que eu posso estar seguro da integridade de um determinado homem, é igualmente verdade que não posso prová-la antes do seu último dia de vida; ou seja, assegurar que a sua integridade se mantém inviolável até à hora da morte, ou mesmo excluir um ponto de vista positivista, segundo o qual ele poderia ter vindo a praticar a violência se tivesse vivido mais tempo. A minha certeza assenta no conhecimento profundo que eu tenho do outro e na minha própria experiência de amor e integridade. Este tipo de conhecimento só é possível na medida em que eu conseguir libertar-me do meu ego e ver o outro homem na sua essência, reconhecer as suas estruturas de força, a sua individualidade e ao mesmo tempo a sua humanidade universal. Se assim for, eu saberei o que o outro pode ou não pode fazer, e o que nunca fará. Naturalmente, não pretendo com isto afirmar que me é possível prever todo o seu comportamento futuro; apenas as linhas gerais de comportamento, enraizadas nos traços básicos do carácter, tais como a integridade, responsabilidade, etc. (Ver o capítulo «Faith as a Character Trait» — «A fé como traço de carácter» — em *Man for Himself — O Homem por si próprio*.) Esta fé tem a sua base em factos: por isso é racional. Mas os factos não são reconhecíveis ou «comprováveis» através da psicologia convencional positivista. Eu, o ser vivo, a pessoa, sou o único instrumento que os pode «registar».

O Amor

O amor tem igualmente dois significados, que dependem de nos referirmos ao modo *ter* ou *ser*.

Pode ter-se amor? Para que tal fosse possível, ele teria de ser uma coisa, uma substância passível de ser possuída. A verdade é que não existe essa coisa chamada «amor». «Amor» é uma abstracção, talvez

uma deusa ou um ser de natureza diferente, embora nunca ninguém o tenha visto. Na verdade existe apenas o acto de amor. Amar é uma actividade criadora. Supõe preocupação com o outro, conhecimento, resposta, afirmação, gosto pela pessoa, a árvore, o quadro ou a ideia que se ama. Implica trazer à vida, aumentar a alegria, dele ou dela. É um processo de auto-renovação e autocrescimento.

Quando o amor é experimentado no modo *ter*, envolve a necessidade de impressionar ou controlar o objecto «amado». É estrangulante, maléfico, sufocante, fatal, não doador de vida. Aquilo a que muitos chamam amor, é geralmente uma má utilização da palavra que tem como finalidade esconder a realidade da falta desse amor. Saber qual a quantidade de pais que ama verdadeiramente os seus filhos é ainda uma questão inteiramente em aberto. Lloyd de Mause trouxe-a do passado. Dois milénios de história ocidental relatam actos de crueldade para com as crianças, que vão desde a violência física, passam pela tortura psicológica, pela indiferença e chegam à possessividade total e ao sadismo. São de tal modo chocantes que nos levam a acreditar que os pais capazes de amor são a excepção e não a regra.

O mesmo pode dizer-se dos casamentos. Quer tenham a sua origem no amor ou, como tradicionalmente no passado, em conveniências sociais e costumes, o casal que se ama verdadeiramente parece constituir uma excepção. Tudo aquilo que não passa de vantagens sociais, proveitos económicos mútuos, interesse partilhado em relação aos filhos, dependência de parte a parte, ódio recíproco ou medo é conscienciosamente vivido como se fosse «amor» — até ao momento em que um dos dois ou ambos, reconhecem que não se amam e que nunca se amaram. Hoje em dia, podemos constatar alguns progressos nesse domínio: as pessoas tornaram-se mais realistas e lúcidas e muitas delas deixaram de considerar a atracção sexual sinónimo de amor, ou de esperar que uma relação de amizade de parceiros que não coabitam tenha de ser uma manifestação de amor. Esta nova perspectiva, criou, também, para sermos totalmente honestos, uma mudança mais frequente de parceiros. Não conduziu a um aumento do amor e os novos parceiros fazem dele algo tão pequeno como faziam os antigos.

A mudança do enamoramento para a ilusão de «ter» amor pode ser observada em pormenor na história dos casais que se «enamoram» (em *The Art of Loving — A Arte de Amar* — referi que o termo *falling* — cair — na frase *falling in love* — enamorar-se —, contém em si mesma uma contradição. Dado que o amor é uma actividade criadora, só é

possível *to stand* — estar — em amor, ou *to walk* — andar — em amor; não se pode cair em amor, pois cair denota passividade).

Durante o período do namoro, nenhum dos dois está totalmente seguro acerca do outro, mas cada qual tenta vencê-lo. Ambos estão vivos, atraentes, interessantes, até belos, atendendo a que a alegria dá sempre beleza a um rosto. Ainda nenhum tem o outro para si; donde, a energia de ambos é canalizada para *ser*, para dar e estimular o outro. Com o acto do casamento a situação costuma mudar radicalmente. O contrato estabelecido dá a cada parceiro a posse exclusiva do corpo, sentimentos e atenção do outro. Ninguém tem de ganhar mais nada, já que o amor se tornou algo que se tem, uma propriedade. Os dois deixam de fazer esforços que os tornem dignos de serem amados e de actuarem para criar amor; e assim vão-se tornando maldispostos; e ao mesmo tempo a sua beleza desaparece, surgem a confusão e o desapontamento. Será que mudaram assim tanto? Terão cometido algum erro? Cada um procura geralmente no outro a causa da mudança e sente-se defraudado. O que nenhum dos dois consegue ver é que deixaram de ser as pessoas que eram quando estavam enamorados; que o terem acreditado erradamente que se pode *ter o* amor o fez deixar de existir. Agora, em vez de se amarem um ao outro, preocupam-se com a posse conjunta de várias coisas: dinheiro, posição social, uma casa, filhos. Assim, nalguns casos, o casamento que se iniciou com base no amor acaba por transformar-se numa amigável relação de posse, numa corporação onde os dois egoísmos se polarizam numa entidade: a «família».

Quando um casal não é capaz de ultrapassar a ânsia de renovação do anterior sentimento amoroso, poderá ocorrer que um dos parceiros tenha a ilusão de que uma outra pessoa (ou pessoas) satisfaça esse anseio. Sentem que apenas querem ter amor. Mas o amor para eles não é uma expressão daquilo que são, é uma deusa a que querem submeter-se. Forçosamente falham a sua tentativa, porque «o amor é uma criança em liberdade» (como diz uma antiga canção francesa) e o adorador da deusa do amor tornar-se-á, eventualmente, tão passivo como desinteressante e acabará por perder o que restava da sua atracção inicial.

Esta exposição não pretende demonstrar que o casamento não possa ser a melhor solução para duas pessoas que se amam. A dificuldade não reside no casamento e sim na estrutura possessiva por parte dos dois parceiros e, em última análise, por parte da sociedade. Os defensores destas novas formas de viver em conjunto dos nossos dias

como o casamento colectivo, troca de parceiros, sexo em grupo, etc., tentaram apenas, tanto quanto me parece, evitar o problema da sua dificuldade de amar tentando remediar o tédio com novos estímulos e querendo *ter* mais «amantes» em vez de conseguir amar pelo menos um. (Ver a discussão da diferença entre a «actividade» e a «passividade» dos *stimuli* no Capítulo 10 de *The Anatomy of Human Destructiveness — A Anatomia da Destrutividade Humana*.)

III

TER E *SER* NO ANTIGO E NOVO TESTAMENTOS E NOS ESCRITOS DO MESTRE ECKHART

O Antigo Testamento

Um dos principais temas do Antigo Testamento é: deixa o que tens; liberta-te de tudo o que te prende; sê!

A história das tribos hebraicas começa com a ordem dada ao primeiro hebreu, *Abraão,* para que abandonasse o seu país e o seu «clã»: «Deixa a tua terra, a tua família, a casa do teu pai e vai para a terra que eu te indicar» (Génesis 12:1).

Abraão deve deixar o que tem — terra e família — e partir para o desconhecido. Todavia, os seus descendentes instalam-se numa nova terra e um novo «clã» se desenvolve. Este processo leva a uma mais árdua sujeição, precisamente porque ao ganharem riqueza e poder no Egipto, perdem o conceito de um Deus único, o Deus dos seus antepassados, tornam-se escravos e passam a venerar ídolos, os deuses dos ricos, que acabam por se tornar mais tarde os seus mestres.

O segundo herói é *Moisés*. Deus encarrega-o de libertar o seu povo, de o conduzir para fora do país que se tornara o seu lar (ainda que não passasse de um lar para escravos) e de partir para o deserto «para celebrar». Com relutância e grande apreensão, os hebreus seguem o seu chefe para o deserto.

O deserto é o símbolo-chave da sua libertação. Não é um lar, não tem cidades nem riquezas; é o lugar dos nómadas que subsistem com o mínimo necessário, ou seja, apenas com o que é essencial para a vida. Não têm posses. Historicamente as tradições nómadas estão relacionadas na narração do Êxodo e pode muito bem dar-se o caso de que tenham determinado a tendência contra toda a propriedade desnecessária e sido favorável à vida no deserto como preparação para a vida em

liberdade. Mas estes factores históricos, apenas vêm fortalecer o significado do deserto como símbolo de uma existência liberta de bens materiais. Alguns dos principais símbolos das festividades judaicas têm origem nessa ligação ao deserto. *O pão não levedado* é o pão dos que estão com pressa de partir; é o pão dos vagabundos. O *suka* (tabernáculo) é o seu lar: como a tenda, fácil de montar e desmontar. Como é definido no Talmude, é a «habitação» transitória em que se vive, em vez da «residência fixa» que se possui.

Os hebreus anseiam pela abundância do Egipto; pela habitação fixa, pela alimentação pobre mas assegurada, pelos ídolos visíveis. Receiam a incerteza da vida desprovida de posses que os aguarda no deserto. Dizem: «Porque não fomos mortos pela mão do Senhor, no Egipto, quando estávamos sentados diante das panelas de carne e comíamos pão à vontade?; trouxeste-nos para o deserto a fim de matar à fome todo este povo» (Êxodo: 16:3). Deus, como em toda a história da libertação, responde à fragilidade moral do povo. Promete alimentá-los de manhã com «pão», à tardinha, com codornizes. Acrescenta duas importantes imposições: cada um deverá servir-se de acordo com as suas necessidades: «Assim fizeram os filhos de Israel; uns recolheram mais; outros menos. Quando porém mediram com o *omerm* verificou-se, que aqueles que apanharam muito nada tinham a mais e que nada faltava àqueles que tinham apanhado pouco. Cada um recolhera, apenas, o que necessitava para o seu sustento. (Êxodo: 16:17-18).

É aqui formulado, pela primeira vez, um princípio que se tornou famoso através de Marx: a cada um segundo as suas necessidades. O direito à alimentação foi estabelecido sem reservas. Deus representa aqui a mãe que fornece alimento aos seus filhos não lhes pedindo nada em troca. A segunda imposição é contra a acumulação, a avidez e a possessividade. Foi ordenado ao povo de Israel que não guardasse nada para a manhã seguinte. «Alguns não escutaram Moisés, e guardaram uma porção de comida para o dia seguinte; mas ela encheu-se de vermes e apodreceu. Moisés irritou-se contra eles. Todas as manhãs, cada um apanhava o bastante para se alimentar. Mas logo que o sol começava a aquecer, derretia-se.» (Êxodo 16:20-21.)

Em estreita relação com a recolha dos alimentos é introduzido o conceito da observação do *Shabbat* («Sabbath»). Moisés diz aos hebreus que à sexta-feira recolham o dobro da comida: «durante seis dias, apanhá-la-eis; mas não haverá no sétimo dia que é o dia de descanso» (Génesis 16:26).

O Shabbat é o mais importante dos conceitos bíblicos, e posteriormente, do judaísmo. É a única regra estritamente religiosa dos dez mandamentos: o seu cumprimento tem constituído uma insistência até por parte dos profetas anti-ritualísticos: foi o mandamento mais rigorosamente observado durante dois mil anos de Diáspora, ainda que a sua observação fosse por vezes dura e difícil. Não resta a menor dúvida de que o Shabbat foi a fonte de vida para os judeus que, dispersos, sem poder e muitas vezes menosprezados e perseguidos, renovavam o seu orgulho e dignidade quando, como reis, celebravam o Shabbat. Será possível considerá-lo apenas um dia de descanso no sentido comum, o de libertar as pessoas, pelo menos durante um dos dias da semana, do pesado fardo do trabalho?

Sem dúvida que o é também e essa função confere-lhe a dignidade de uma das grandes inovações ao longo da evolução humana. Todavia, se não representasse algo mais, dificilmente o Shabbat teria desempenhado o papel fundamental que anteriormente referi.

Para que possamos compreender este papel há que penetrar no âmago do Shabbat como instituição. Não se trata de um repouso *per se,* no sentido de não fazer qualquer esforço físico ou mental. A ideia é o restabelecimento de uma total harmonia entre os seres humanos e entre eles e a Natureza. Nada deve ser destruído ou construído: o Shabbat é um dia de tréguas na batalha que o homem trava com o mundo. Nenhuma mudança social deve ocorrer. O simples arrancar de uma folha de relva é considerado uma quebra nesta harmonia, assim como o acender de um fósforo. É por este motivo que é proibido transportar, na rua, seja o que for (mesmo que o seu peso seja o de um lenço de assoar), enquanto na sua casa ou jardim pode perfeitamente carregar um fardo pesado. A questão não se coloca no esforço do transporte e sim no facto de deslocar um objecto de um local privado para outro, porque tal deslocação constituiu originariamente uma transferência de propriedade. No Shabbat vive-se como se não se *tivesse* nada, sem perseguir qualquer objectivo, excepto *ser*, ou seja, expressando as respectivas capacidades essenciais: rezar, estudar, comer, beber, cantar, fazer amor.

O Shabbat é um dia de alegria porque nesse dia as pessoas sentem-se elas próprias. Por isso o Talmude lhe chama a antecipação do Tempo Messiânico, e o Tempo Messiânico é o interminável Shabbat: a era em que a propriedade e o dinheiro, assim como a tristeza e o sofrimento serão *tabu*; a era em que o tempo terá sido

vencido e as regras se orientarão pura e simplesmente para *ser*. O precedente histórico, o babilónico *shapatu* era um dia de tristeza e medo. O actual Domingo é um dia de divertimento, consumo e fuga de si próprio. Seria altura de nos questionarmos se não terá chegado o momento de restabelecer o Shabbat como um dia universal de harmonia e paz, como o dia dos homens que antecipam o futuro da Humanidade.

A perspectiva do Tempo Messiânico é mais uma contribuição específica dos judeus para a cultura mundial, e idêntica na sua essência à do Shabbat. Esta perspectiva, tal como o Shabbat, representou a esperança vital que deu ânimo aos judeus para nunca desistirem, apesar das grandes desilusões que vieram com os falsos Messias desde Bar Kochba no século II até aos nossos dias. Foi a perspectiva, tal como o Shabbat, de um período histórico futuro em que as posses terão deixado de ter significado, onde o medo e a guerra não existirão mais e no qual a expressão dos nossos poderes essenciais se terá tornado o objectivo da vida[1].

A história do Êxodo levou a um fim trágico. Os hebreus não suportam viver sem *ter*. Apesar de conseguirem passar sem uma habitação fixa, e sem outra comida a não ser a que lhes é enviada por Deus, é-lhes impossível viver sem um «dirigente» presente e visível.

Assim sendo, quando Moisés desaparece na montanha, desesperados, pedem a Aarão que lhes dê uma manifestação visível de algo que possam adorar: o bezerro de ouro. Aqui poder-se-ia afirmar que eles pagam pelo erro de Deus em ter permitido que trouxessem do Egipto ouro e pedras preciosas. Com o ouro, transportaram dentro de si a ânsia de riqueza; e, chegada a hora do desespero, a sua natureza estruturalmente possessiva reafirmou-se. Desse ouro Aarão faz-lhes um bezerro e o povo diz: «Israel, aqui tens o teu Deus, aquele que te fez sair do Egipto» (Êxodo 32:4).

Toda uma geração tinha morrido e ao próprio Moisés não era permitido entrar na nova terra. Contudo, a nova geração era tão pouco capaz de se libertar e de viver numa terra à qual não estava ligada, como o foram os seus pais. Conquistaram novas terras, extermina-

---

[1] Analisei o conceito de Tempo Messiânico em *you shall be Gods*. O Shabbat também é discutido no livro anterior, assim como no capítulo sobre «the Shabbat Ritual» em *The Forgotten Language*.

ram os inimigos, instalaram-se no seu solo e adoraram os seus ídolos. Transformaram a vida tribal anteriormente democrática na do despotismo oriental — pequeno, efectivamente, mas não menos ansioso de imitar os grandes poderes da época. A revolução tinha fracassado; a sua única conquista, se é que assim lhe podemos chamar, foi o facto de os hebreus se terem tornado senhores e não escravos. Poderiam nem sequer ser lembrados nos dias de hoje a não ser numa pequena nota de rodapé na História do Próximo Oriente, se a nova mensagem não tivesse encontrado expressão nos pensadores revolucionários e nos visionários que não ficaram marcados como Moisés, pelo fardo da liderança e, especificamente, pela necessidade de usar métodos ditatoriais (exemplo: a destruição maciça dos rebeldes chefiados por Coré).

Estes pensadores revolucionários, os profetas hebraicos, renovaram a visão da liberdade humana — pelo desapego das coisas — e o protesto contra a submissão a ídolos que mais não são do que o trabalho feito pelas mãos dos homens. Foram inflexíveis e previram que o povo teria de ser expulso da terra, uma vez mais, se se mantivesse incestuosamente ligado a ela e incapaz de aí viver como um povo livre — isto é, incapaz de amar sem nela se perder. Para os profetas a expulsão dessa terra representava uma tragédia, mas era também a única via para a libertação total; o novo deserto iria durar não uma, mas várias gerações. Mesmo enquanto o previam eles continuavam a manter firme a fé dos judeus e, no fundo, a fé de toda a raça humana, através da Visão Messiânica que prometia paz e abundância sem exigir a expulsão ou exterminação dos antigos habitantes de uma terra.

Os verdadeiros sucessores dos profetas hebraicos foram os grandes eruditos, os rabis, e nenhum o foi mais do que o fundador da Diáspora: o rabi Jochanan ben Sakai. Quando os dirigentes da guerra contra os romanos (70 d. D.) decidiram que era melhor morrerem em vez de serem derrotados e perderem a sua dignidade, o rabi Sakai cometeu a «traição». Secretamente, abandonou Jerusalém, rendeu-se ao general romano e pediu permissão para fundar uma universidade judaica. Este foi o início de uma tradição judaica muito rica e, ao mesmo tempo, da perda de tudo o que eles *tinham*: Estado, templo, organização militar e religiosa, sacrifícios de animais e rituais. Tudo se perdeu e eles foram deixados (como um grupo) sem nada, com excepção do seu ideal de *ser*: saber, aprender, pensar e esperar pelo Messias.

O Novo Testamento

O Novo Testamento continua o protesto do Antigo Testamento contra a estrutura de existência baseada no *ter*. O seu protesto é ainda mais radical do que tinha sido o dos judeus. O Antigo Testamento não era o produto de uma classe pobre e oprimida. Ele surgiu dos criadores de carneiros e camponeses independentes. Um milénio mais tarde, os fariseus, os eruditos, cujo produto literário foi o Talmude, representavam a classe média, que englobava membros muito pobres e alguns muito bem colocados. Ambos os grupos estavam imbuídos pelo espírito da justiça social, a protecção dos pobres e o apoio aos desapossados, como viúvas e minorias nacionais (*gerim*). Mas, no seu todo, não condenavam a riqueza como sendo incompatível com o princípio de *ser* (ver o livro de Louis Finkelsteins sobre *Os fariseus*).

Os primeiros cristãos, pelo contrário, foram principalmente um grupo de indivíduos pobres, socialmente menosprezados, oprimidos e proscritos, que — com alguns profetas do Antigo Testamento — criticaram severamente os ricos e poderosos, denunciando sem compromissos a riqueza e o poder do clero secular como pecados sem atenuantes. (Ver *The Dogma of Christ — O Dogma de Cristo*.) Efectivamente, como afirmou Max Weber, o *Sermão da Montanha* foi o grande discurso de rebelião de um escravo. O tom dos primeiros cristãos era o da total solidariedade humana, por vezes expressa pela ideia de uma partilha comum e espontânea de todos os bens materiais. (A. F. Utz discute a posse comunal dos primeiros cristãos e os primeiros exemplos gregos, dos quais Lucas, tinha provavelmente conhecimento.)

Este espírito revolucionário do cristianismo primitivo surge com particular nitidez nas versões mais antigas dos evangelhos, tal como eles foram conhecidos nas comunidades cristãs que ainda não se tinham separado do judaísmo (estas versões mais antigas podem ser reconstruídas da fonte comum de Mateus e Lucas e foi-lhes dada a designação «Q» [do alemão *quelle*, «fonte»] pelos especialistas da história do Novo Testamento. O trabalho fundamental existente neste domínio é o de Siegried Schulz, que faz a distinção entre a antiga e a recente tradição de «Q»[2].

---

[2] Estou em dívida para com Rainer Funk pelas suas minuciosas informações neste campo e pelas férteis sugestões que me forneceu.

Aí encontramos como postulado central que as pessoas se devem libertar de toda a avidez e ânsia de posse, afastando-se totalmente da estrutura de *ter*, e que todas as normas positivas têm a sua raiz nas éticas de *ser*, de partilhar e na solidariedade. Esta postura ética é aplicada tanto à relação do indivíduo com os outros como à sua relação com as coisas. A renúncia radical dos seus próprios direitos (Mateus 5:39-42; Lucas 6:29 s), assim como a determinação de cada um amar os seus inimigos (Mateus 5:44-48; Lucas 6:27 s, 32-36) é ainda vincada de forma mais radical do que o «ama o teu vizinho» do Antigo Testamento. Uma preocupação total com os outros seres humanos, a completa rendição de todo o egoísmo, a norma de não julgar os outros (Mateus 7:1-5; Lucas 6:37 s, 41 s) e dedicar-se inteiramente à compreensão e ao bem-estar do outro.

Ainda em relação às coisas, é exigida a total renúncia à estrutura do *ter*. A comunidade mais antiga insistiu na renúncia radical à propriedade; previne contra a acumulação de bens: «Não acumuleis tesouros na terra, onde a ferrugem e a traça os corroem e os ladrões arrombam os muros, a fim de os roubar. Pois onde estiver o teu tesouro, aí estará também o teu coração» (Mateus 6:19-21; Lucas 12:33 s). É dentro do mesmo espírito que Jesus diz: «Bem-aventurados vós, os pobres, porque vosso é o Reino de Deus» (Lucas 6:20; Mateus 5:3). De facto, o cristianismo primitivo era uma comunidade de pobres e sofredores, com a firme e apocalíptica convicção de que tinha chegado a hora de a ordem existente desaparecer, de acordo com os planos de salvação de Deus.

O conceito apocalíptico do «último julgamento» era uma versão da ideia messiânica, muito comum nos círculos judaicos da época. A salvação final e o julgamento seriam precedidos de um período de destruição e caos, tão terrível que vamos encontrar rabis do Talmude pedindo a Deus que os poupe de viver o período pré-messiânico. O que foi novo no cristianismo foi o facto de Jesus e os seus seguidores acreditarem que o tempo era *chegado* (ou viria num futuro muito próximo) e que tinha tido o seu início com o aparecimento de Jesus.

Com efeito, não é possível evitar associar a situação dos cristãos primitivos ao que ocorre no mundo de hoje. Não são poucas as pessoas, e são mais os cientistas do que os fanáticos religiosos (com excepção das testemunhas de Jeová) que acreditam podermos estar a aproximar-nos da catástrofe final do mundo. Trata-se de uma perspectiva racional e cientificamente sustentável. A situação dos primeiros

cristãos era bastante diferente. Habitavam uma pequena parte do império romano no apogeu do seu poder e glória. Não existiam sinais alarmantes de catástrofe. Todavia, este pequeno grupo de judeus palestinos pobres, sustentava a convicção de que esse mundo poderoso iria brevemente desmoronar-se. A realidade, para sermos imparciais, é que se enganaram; o fracasso do reaparecimento de Jesus, da sua morte e ressurreição foram interpretados nos evangelhos como representando o princípio de um novo *eós*[3] e após Constantino foi feita uma tentativa no sentido de substituir o papel mediador de Jesus pela igreja papal. Por fim, por vários motivos de ordem prática, a Igreja tornou-se o substituto — de facto, embora não em teoria — do novo *eós*.

Há que levar o cristianismo primitivo mais a sério do que tem sido feito pela maioria das pessoas, a fim de que possamos compreender, a fundo, o quase inacreditável radicalismo deste pequeno grupo que respondeu ao mundo de então *apenas* com as suas convicções morais. A maioria dos judeus, por seu turno, não pertencendo exclusivamente ao sector mais pobre e oprimido da população, escolheu uma outra via. Recusaram-se a acreditar que uma nova era tinha começado e continuaram a esperar pelo Messias, que viria quando a Humanidade (e não apenas os judeus) tivesse atingido o ponto onde o domínio da justiça, paz e amor pudessem ser estabelecidos num sentido mais histórico do que escatológico.

A jovem fonte «Q» tem origem num estágio mais avançado do desenvolvimento do cristianismo primitivo. Aqui, também, encontramos o mesmo princípio e a história da tentação de Jesus por Satanás expressa-a de forma muito sucinta. Nesta história, o desejo de *ter* coisas, a ânsia do poder e outras manifestações da estrutura de *ter*, são condenadas. À primeira tentação — transformar pedras em pão, expressando simbolicamente a ânsia das coisas materiais — Jesus responde: «Está escrito: nem só de pão vive o homem, mas de toda a palavra que sai da boca de Deus» (Mateus 4:4; Lucas 4:4). Em seguida, Satanás tenta Jesus com a promessa de lhe dar plenos poderes sobre a Natureza (mudando a lei da gravidade), e por fim, com o poder irrestrito, o domínio de todos os reinos da Terra, e Jesus recusa (Mateus 4.5-10; Lucas 4.5-12). (Rainer Funk chamou a minha atenção para o facto de a tentação ocorrer no deserto, retomando assim o tópico do Êxodo.)

---

[3] Do grego «aurora» (*NT*).

Jesus e Satanás surgem aqui como representantes de dois princípios opostos. Satanás reflecte o consumo material e o poder sobre a Natureza e o Homem. Jesus é o representante de *ser* e da ideia de que não *ter* é uma premissa para *ser*. O mundo segue os princípios de Satanás desde o tempo dos evangelhos. Contudo, nem mesmo a vitória desses princípios conseguiu destruir o desejo de realizar o pleno *ser*, expresso por Jesus, assim como por outros grandes mestres que viveram antes e depois dele.

O rigor ético que rejeita a orientação para o *ter* encontra-se igualmente nas ordens comunais judaicas, tais como os Essénios e a ordem de onde são originários os Manuscritos do mar Morto. Ao longo de toda a história do cristianismo ela tem-se mantido nas ordens religiosas que se baseiam no voto de pobreza e na rejeição da propriedade.

Outra manifestação dos conceitos radicais dos cristãos primitivos é encontrada — a vários níveis — nos escritos dos padres que nesta matéria são também influenciados pelo pensamento filosófico grego sobre a questão da propriedade privada *versus* propriedade pública. A falta de espaço não me permite discutir detalhadamente estes ensinamentos e menos ainda a literatura teológica e sociológica sobre o assunto[4] ainda que existam algumas diferenças, ao nível do radicalismo, e uma certa tendência para uma visão menos radical, à medida que a Igreja se vai tornando uma instituição poderosa. É inegável que os primeiros pensadores da Igreja partilharam a condenação do luxo e da avareza e manifestaram desprezo pela riqueza em excesso.

Justin escreve, em meados do século II: «Nós, que outrora amámos a riqueza (bens móveis) e a posse (terra) acima de tudo, vamos agora transformar aquilo que temos em propriedade comum e partilhá-lo com os necessitados.» Numa «Carta de Diógenes» (também no século II) existe uma passagem muito interessante que nos relembra o Antigo Testamento, a propósito de não ter casa: «Qualquer país estrangeiro é o seu (dos cristãos). A sua Pátria, assim como a dos outros, é-lhe desconhecida.» Tertuliano (século III) considerou que todo o negócio é fruto da cupidez e nega essa necessidade entre pessoas libertas da cobiça. Afirma que o negócio comporta sempre o perigo da idolatria e considera a cobiça o fruto de todo o mal[5].

---

[4] Ver a contribuição de A. F. Utz, O. Schilling, H. Schumacher, e outros.

[5] As passagens citadas foram extraídas de Otto Schilling; ver também as suas citações sobre K. Torner e T. Sommerlad.

Para Basílio e para os outros padres da igreja, o propósito de todos os bens materiais é servir as pessoas; uma questão habitualmente colocada por ele é: «aquele que tira a roupa do outro é considerado ladrão; mas aquele que não veste os pobres apesar de poder fazê-lo — merecerá outro nome?» (citado por Utz). Basílio deu particular relevo à originária comunidade de bens e foi entendido por alguns autores como tendo afirmado tendências comunistas. Vou concluir este breve esboço com a advertência de Crisóstomo (século IV) de que os bens supérfluos não devem ser produzidos nem consumidos. Conclui: «Não diga, eu uso o que é meu: você usa o alheio; a utilização indulgente e egoísta faz com que o que é seu deixe de o ser; por isso lhes chamo bens alheios, porque você os usa com o coração endurecido e proclama que a razão está do seu lado, que apenas vive do que lhe pertence.»

Poderia continuar por páginas e páginas com as perspectivas dos padres da Igreja que afirmaram ser imoral o uso egoísta da propriedade privada. Contudo, as declarações precedentes indicam claramente a continuação da rejeição da orientação para o *ter*, do mesmo modo que elas foram encontradas nos tempos do Antigo Testamento, ao longo do cristianismo primitivo e durante os séculos que se lhe seguiram. O próprio Tomás de Aquino que combateu as seitas abertamente comunistas, conclui que a instituição da propriedade privada se justifica apenas na medida em que melhor sirva os propósitos de satisfação do bem-estar de todos.

O budismo clássico enfatiza ainda mais fortemente, do que o Antigo e Novo Testamentos, a importância fulcral de desistir do desejo de possuir seja o que for, incluindo o conceito de uma substância permanente, o próprio ego e até o desejo da própria perfeição[6].

Mestre Eckhart (1260-c. 1327)

Eckhart descreveu e analisou a diferença entre *ter* e *ser* como modos de existência com uma penetração e clareza jamais ultrapassada por qualquer professor. Figura de destaque da Ordem Dominicana na

---

[6] Para uma melhor penetração no budismo, ver os escritos de Nyanaponika Mahatera, particularmente *The Heart of Buddhist Meditation* e *Pathways of buddhist thought: Essays from the wheel.*

Alemanha, Eckhart era um teólogo erudito, o maior representante e mais profundamente radical pensador do misticismo alemão. A sua grande influência irradiava dos seus sermões que afectaram não apenas os seus contemporâneos e discípulos, mas também os místicos alemães que se lhe seguiram e hoje todos aqueles que procuram um verdadeiro sentido para uma filosofia de vida não deísta, racional mas também religiosa.

As minhas fontes para as citações de Eckhart que se seguem são: Joseph L. — o grande trabalho de Eckhart da «Quint», *Meister Eckhart, Die Deutschen Werke* (referido aqui como «Quint D. W.»), o seu *Meister Eckhart, Deutsche Predigten und Traktate* (referido aqui como «Quint D. P. T.») e a tradução inglesa feita por Raymond B. Blakney, de *Meister Eckhart* (referida como «Blakney»). Deverá salientar-se que enquanto as edições da «Quint» incluem apenas os excertos cuja autenticidade considera ter sido inteiramente comprovada, o texto de Blakney (traduzido da edição alemã Pfeiffer) engloba escritos cuja veracidade a «Quint» ainda não reconheceu. Todavia, a própria «Quint» chamou a atenção para o facto de o seu reconhecimento ser provisório, afirmando que, provavelmente, muitos dos outros trabalhos que têm sido atribuídos ao mestre Eckhart virão a ser admitidos como autênticos. Os números em itálico, que vêm junto das notas, referem-se aos sermões tal como eles são discriminados nas respectivas fontes.

O conceito de *ter* de Eckhart

A clássica fonte para os pontos de vista sobre o modo *ter* é o sermão sobre a pobreza, baseado no texto de Mateus 5:13 «Bem abençoados os pobres de espírito, pois deles é o reino dos céus.» Neste sermão, Eckhart discute a questão: o que é a pobreza espiritual? Começa por dizer que não se refere à pobreza *exterior*, uma pobreza de coisas, embora esse tipo de pobreza seja louvável, e sim, à pobreza *interior*, a que é citada num versículo do Evangelho que ele define dizendo: «Ele é um pobre homem que nada *quer*, nada *sabe* e nada *tem*» (Blakney, 28; Quint D. W., 52; Quint D. P. T., 32).

Quem é a pessoa que nada *quer*? Um homem ou mulher que escolheu a vida ascética seria a resposta mais plausível. Mas não é este o significado que Eckhart lhe atribui e ele repreende os que interpretam

nada querer como um exercício de arrependimento e uma prática religiosa exterior, considerando-os agarrados aos seus egos egoístas. «Essas pessoas têm fama de santos com base na aparência exterior, mas por dentro são estúpidos pois não captam o verdadeiro significado da verdade divina» (tradução minha do texto da «Quint»).

A preocupação de Eckhart com o tipo de «querer», que é igualmente fundamental no pensamento budista, relaciona-se com a avidez, o desejo das coisas e do nosso próprio ego. Buda considera esta vontade a causa do sofrimento humano e não do prazer. Quando Eckhart fala de não ter vontade, não pretende com isso sugerir que se seja fraco. A vontade a que ele se refere é idêntica ao desejo, uma vontade à qual, e pela qual, somos *levados* — que é, no seu verdadeiro sentido, uma *não* vontade. Eckhart vai ao ponto de considerar que não deveríamos querer fazer a vontade de Deus — dado que isso é também uma forma de desejo. *A pessoa que nada quer é a pessoa que não anseia por coisa alguma*: esta é a essência do conceito de Eckhart sobre o desapego.

Quem será a pessoa que nada *sabe*? Estará Eckhart a referir-se a um ser ignorante e mudo, a uma criatura sem educação nem cultura? Como seria possível, se o seu maior esforço foi, desde sempre, o de ensinar os analfabetos, sendo ele próprio um homem de grande erudição e saber, valores que nunca tentou esconder ou minimizar?

O conceito de Eckhart de *nada saber* relaciona-se com a diferença entre *ter* conhecimento e o *acto* de *saber* ou seja penetrar nas raízes e nas causas de um assunto. Eckhart faz uma distinção muito clara entre um determinado pensamento e o *processo* mental. Salientando que é melhor conhecer Deus do que amá-lo, escreve: «o amor tem algo a ver com o desejo e o propósito, ao passo que o conhecimento não consiste numa determinada ideia, pelo contrário, despe-se de todas as defesas e, desinteressadamente, corre para Deus, em toda a sua nudez até conseguir tocar-Lhe e entendê-Lo» (Blakney, fragmento 27; não autenticado pela Quint).

Mas a outro nível (e Eckhart fala sempre a vários níveis) ele vai mais longe, e escreve:

> Mais uma vez vos digo, é pobre o que nada sabe. Temos algumas vezes afirmado que o homem deveria viver como se não vivesse nem pelo ego, nem pela verdade, nem por Deus. Mas agora chegou a altura de dizermos algo mais. O homem que alcançar esta pobreza viverá como um

ser que nem sequer sabe que existe para si próprio, nem para a verdade, nem para Deus. Mais ainda, ele estará livre e vazio de todo o conhecimento, de tal modo que nem o conhecimento de Deus exista nele; pois quando a existência do homem pertence a uma espécie exterior a Deus, não existe outra vida nele: ele é a sua vida. Por isso dizemos que o homem deverá ficar vazio do seu próprio conhecimento, como estava quando ainda não existia, e deixar que Deus realize o seu propósito, e assim obterá a libertação. (Blakney, 28; Quint D. W., 52; Quint D. P. T., uma pequena parte é tradução minha do texto alemão da Quint[7].)

Para entender a posição de Eckhart é necessário compreender plenamente o verdadeiro significado destas palavras. Quando ele afirma que «o homem devia ficar vazio do seu próprio conhecimento», não pretende com isso sugerir que ele esqueça *aquilo* que sabe, e sim que deveria esquecer *que* sabe. Quer isto dizer que não deveríamos olhar para os nossos conhecimentos como uma posse na qual encontramos segurança e que nos dá a noção de identidade; nem sentirmo-nos «cheios» de conhecimentos, nem agarrarmo-nos ou ansiar por eles. Nunca os conhecimentos deveriam assumir a qualidade de dogma que nos escraviza. Tudo isso pertence ao modo *ter*. No modo *ser*, o conhecimento não é mais do que a actividade penetrante do pensamento — não se tornando nunca um convite à paragem a fim de encontrar a certeza. Eckhart prossegue:

O que significará que o homem não deveria *ter* nada?

Prestem bem atenção a isto: por várias vezes vos tenho dito, e grandes autoridades estão de acordo comigo que, para ser uma digna residência de Deus e pronta para que Ele lá possa actuar, o homem deverá também estar liberto de todas as suas próprias coisas e das suas próprias acções, tanto as interiores como as exteriores. Poderemos agora ir mais longe. Se este for o caso, tal homem estará vazio de coisas, de criaturas, de si próprio e de Deus, e se Deus ainda conseguir encontrar nele lugar para actuar, então diremos: enquanto esse lugar existir, esse homem não é pobre, e referimo-nos à mais íntima pobreza. Porque Deus não pretende que o homem tenha um lugar reservado para Ele aí trabalhar, já que a verdadeira pobreza de espírito exige que o homem se esvazie de Deus e de tudo o que foi feito, a fim de que, se Deus quiser actuar na sua alma, Ele próprio possa

---

[7] Blakney usa um G maiúsculo para God (Deus) quando Eckhart se refere a Divindade e um g minúsculo, quando ele se refere ao deus bíblico da Criação.

ser o lugar onde decorrerá a acção. Reservar-Lhe um lugar seria uma forma de manter as distinções. *Por isto eu rogo a Deus que me desprenda de Deus*. (Blakney, pp. 230-231.)

Eckhart não poderia ter expresso o seu conceito de não *ter*, de forma mais radical. Primeiro, devemos libertar-nos das nossas coisas e acções. Isto não quer dizer que não possamos possuir ou fazer seja o que for. Significa apenas que não devemos ficar ligados, amarrados ao que temos, nem mesmo a Deus.

Eckhart aborda os problemas do *ter* a outro nível quando discute a relação entre a posse e a liberdade. A liberdade dos homens é limitada pelo ponto até ao qual estamos ligados às posses, ao trabalho e, por fim, aos nossos próprios egos. Através da ligação aos nossos egos (a Quint traduz o alemão menor *Eigenschaft* como *Ich-bindung* ou *Ichsucht*, «ligação ao ego» ou «egomania») interrompemos o nosso próprio percurso e somos impedidos de dar fruto, de nos realizarmos plenamente (Quint D. P. T. Introdução, p. 29). D. Mieth, a meu ver, está totalmente certo quando afirma que a liberdade, enquanto condição para a verdadeira criatividade, não é mais do que a desistência do nosso ego, do mesmo modo que o amor no sentido Pauliniano está liberto das mesmas ligações. A liberdade, no sentido de superar a ânsia de nos agarrarmos às coisas e ao nosso ego é a condição fundamental para o amor e para o ser criativo. O objectivo principal do ser humano, segundo Eckhart, é a libertação das grilhetas que nos amarram ao ego, ao nosso egocentrismo, ou seja ao *modo ter* de existência, a fim de alcançar a plenitude do *ser*. Nunca até hoje encontrei um autor cuja interpretação da natureza no sentido do *ter*, em Eckhart, fosse tão próxima da minha como a que é expressa por Mieth (1971). Ele refere o *Besitztruktur des Menschen* («a estrutura proprietária das pessoas»), tanto quanto me é dado entender, de forma idêntica à que eu utilizo para definir o «modo *ter*» ou «a estrutura *ter*, de existência». Foca a concepção marxista de «expropriação» quando refere a penetração na estrutura de propriedade interna do indivíduo, acrescentando tratar-se da forma mais radical de expropriação.

No modo *ter* de existência, o que importa não são os vários *objectos* do *ter*, mas a atitude humana no seu conjunto. Tudo pode tornar-se um objecto de desejo: as coisas que utilizamos na vida de todos os dias, propriedades, rituais, benefícios jurídicos, conhecimentos e ideias. Apesar de, em si mesmos, nada terem de «mau», acabam por

sê-lo, e isso ocorre quando nos agarramos a eles e os transformamos em grilhetas que interferem na nossa liberdade e acabam por bloquear a nossa auto-realização.

O conceito de *ser* de Eckhart

Eckhart usa o conceito *ser* com dois significados diferentes se bem que os relacione entre si. Num sentido psicológico mais restrito, o *ser* denota as motivações *reais* e, muitas vezes, inconscientes que impelem o ser humano, contrastando frequentemente com as suas acções e opiniões, independentemente da pessoa pensante e actuante. A Quint considera, com toda a justiça, Eckhart um extraordinário analista da alma (*genialer Seelenanalytiker*): «Eckhart nunca se cansa de revelar as limitações mais secretas do comportamento humano, os impulsos mais ocultos de egoísmo, intuitos e opiniões, de denunciar a emocionante espera pela gratidão e recompensa» (Quint D. P. T., Introdução, p. 29; tradução minha). Esta compreensão profunda dos motivos escondidos torna Eckhart mais interessante para os leitores pós-freudianos, que ultrapassaram a ingenuidade dos pré-freudianos e de algumas perspectivas *behavioristas*, que ainda hoje sustentam que o comportamento e a opinião são duas informações tão decisivas e tão impossíveis de deitar abaixo como o foi o átomo no princípio deste século. Eckhart manifestou em inúmeras declarações o seu ponto de vista, que a seguinte afirmação expressa claramente: «As pessoas deveriam preocupar-se menos com o que têm de *fazer* e mais com o que *são*... portanto, tenham o cuidado de colocar a vossa ênfase no *ser* bom e não no número ou no tipo de coisas a serem feitas. Valorizem mais os fundamentos nos quais assenta o vosso trabalho.» O nosso ser é a realidade, o espírito que nos move, o carácter que determina o nosso comportamento; em oposição, as acções e opiniões que se encontram separadas da nossa essência dinâmica não são reais.

O segundo significado é mais amplo e mais fundamental: *ser* é vida, actividade, nascimento, renovação, explosão, florescimento, criatividade. Neste sentido, *ser* é o oposto de *ter*, de ligação ao ego, de egoísmo. *Ser*, para Eckhart, significa estar activo no sentido clássico da expressão, criadora das capacidades humanas de cada um, e não na moderna acepção de estar ocupado. Actividade para ele é «sair de si próprio» (Quint D. P. T., 6; tradução minha), que ele expressa através

de muitas metáforas: referindo-se, por exemplo, ao modo *ser* como um processo de «ebulição» ou «dar à luz» algo que «floresce e volta a florescer em si e para além de si próprio» (E. Benz *et al.*, citado na Quint D. P. T., p. 35; tradução minha). Por vezes ele utiliza o verbo *correr* simbolicamente para indicar o carácter activo: «corre para a paz! O homem que está em estado de corrida, num contínuo correr no sentido da paz é um homem divino. Ele corre sem cessar, sem se deter, em busca da paz na sua corrida» (Quint D. P. T., 8; tradução minha). Uma outra definição de actividade é esta: «O homem activo e vivo, é como um jarro que aumenta de tamanho à medida que vai sendo enchido e que nunca estará cheio» (Blakney, p. 233; não autenticado pela Quint).

Estabelecer a ruptura com o modo *ter* é condição fundamental para qualquer actividade genuína. No sistema ético de Eckhart, a suprema virtude é o estado interior de actividade criadora, para o qual a premissa é vencer todas as formas de ligação ao ego e ao desejo.

Segunda Parte

ANÁLISE DAS DIFERENÇAS FUNDAMENTAIS ENTRE OS DOIS MODOS DE EXISTÊNCIA

IV

O QUE É O MODO *TER*?

A sociedade de consumo. Bases para o modo *ter*

Os nossos julgamentos são extremamente influenciados pelo facto de vivermos numa sociedade que se apoia na propriedade privada, no lucro e no poder como pilares da sua existência. Adquirir, possuir e lucrar são os direitos inalienáveis do indivíduo e da sociedade industrial[1]. Não importa quais são as origens da propriedade, nem a sua posse impõe quaisquer obrigações aos possuidores. O princípio é: onde e como adquiri a minha propriedade e o que faço com ela, só a mim diz respeito, ninguém tem nada com isso. Desde que não viole a lei, os meus direitos são absolutos e irrestritos.

Este tipo de propriedade tem o nome de propriedade *privada* (do Latim *privare*, «destituir»), porque a pessoa ou pessoas a quem ela pertence são seus donos exclusivos, com total poder de privar os outros do seu uso ou satisfação. Apesar de a posse privada ser considerada uma categoria natural e universal, ela é, efectivamente, mais uma excepção do que uma regra se tivermos em conta a história do Homem no seu todo (incluindo a pré-história) e particularmente as culturas não europeias cuja economia não era a principal preocupação da vida. Além da propriedade privada, existem a propriedade do *rendimento*

---

[1] Trabalho de R. H. Tawney, 1920, *A Sociedade de Consumo*, ainda não foi ultrapassada no entendimento das opções do capitalismo moderno e das soluções para as mudanças sociais e humanas. As contribuições de Max Weber, Brentano, Schapiro, Pascal, Sombart e Kraus, contêm perspectivas fundamentais para a compreensão da influência exercida pela Revolução Industrial sobre os seres humanos.

laboral, que é o resultado exclusivo do trabalho do indivíduo; a *propriedade restrita* que é limitada pela obrigação de ajudar os outros; a *propriedade funcional ou pessoal* que consiste na ferramenta de trabalho ou no objecto de satisfação e a propriedade *comum* que um grupo partilha com espírito de um elo de união, como, por exemplo, o Kibbutzin israelita.

As normas pelas quais a sociedade se rege, moldam também os traços de carácter dos seus membros (carácter social). Numa sociedade industrial eles são: o desejo de adquirir propriedades, de as manter e de as aumentar, ou seja, de extrair delas o lucro, e os proprietários são admirados e invejados como seres superiores. Mas a grande maioria das pessoas não tem qualquer propriedade no sentido de capital e de bens capitais e uma questão intrigante se coloca: como podem tais pessoas satisfazer ou mesmo enfrentar a sua ânsia de aquisição e posse de propriedade, ou como se podem sentir possuidores quando não têm absolutamente nada que lhes permita, neste contexto, referenciarem-se.

É claro que a resposta óbvia é que mesmo os indivíduos pobres em propriedades possuem *qualquer coisa,* e prendem-se às suas pequenas posses do mesmo modo que os donos do capital se prendem às suas. E tal como eles, os pobres vivem obcecados pelo desejo de preservar o que têm e de o ver aumentado, ainda que por uma quantia ínfima (poupando um escudo aqui, um escudo ali).

Talvez a maior satisfação não resida tanto na posse de bens materiais quanto na de seres vivos. Numa sociedade patriarcal, até o mais pobre dos homens da classe mais miserável pode ser proprietário, no seu relacionamento com a mulher, os filhos, os animais, em relação aos quais se sente dono absoluto. Pelo menos para o homem, na sociedade patriarcal, o facto de ter muitos filhos, é o único modo de «dominar» pessoas sem ter de trabalhar para obter esse domínio e sem investimento de capital. Se considerarmos que é à mulher que cabe todo o fardo do nascimento de uma criança, dificilmente poderemos negar que a procriação numa sociedade patriarcal é feita à custa da rude exploração da mulher. Por seu turno, as mães têm a sua forma própria de posse, a dos filhos enquanto eles são pequenos. O ciclo é infindável e vicioso: o marido explora a mulher, ela explora os filhos pequenos, e os adolescentes do sexo masculino rapidamente se juntam aos homens mais velhos na exploração das mulheres, etc.

A hegemonia masculina, numa ordem patriarcal, dura há cerca de seis ou sete milénios e prevalece ainda nos países mais pobres ou no

seio das classes mais carenciadas da sociedade. Está, contudo, a diminuir, lentamente, nos países ou sociedades mais prósperos. A emancipação da mulher, das crianças e dos adolescentes parece estar a ocorrer onde quer que, e na medida em que, o padrão de vida dessa sociedade se eleva. Com o lento desvanecer do tipo patriarcal e caduco de domínio das pessoas, onde irão os cidadãos médios e os mais pobres das sociedades industriais inteiramente desenvolvidas, encontrar resposta para a sua paixão pela aquisição, posse e aumento da propriedade? A resposta encontra-se na extensão da área de posse, incluindo amigos, amantes, saúde, viagens, objectos de arte, Deus, o seu próprio ego. Uma imagem brilhante da obsessão da burguesia pela propriedade é a que nos é dada por Max Stirner: as pessoas foram transformadas em coisas; a relação entre elas assume o carácter de posse. O «individualismo» que, no sentido positivo, é sinónimo de libertação das grilhetas sociais, significa, no sentido negativo, «posse de si próprio», ou seja, o direito — e o dever — de investir a própria energia no seu sucesso pessoal.

O ego é o objecto mais importante de todo o nosso sentido de propriedade, pois ele engloba uma série de coisas: o corpo, o nome, o estatuto social, os bens (incluindo os conhecimentos), a imagem que temos de nós próprios e a que desejamos que os outros tenham de nós. É uma mistura de qualidades reais, tais como conhecimentos e aptidões, e de outras fictícias que nós construímos em torno de um núcleo de realidade. Mas o essencial não é tanto o que o ego contém em si e sim o facto de ele ser sentido como algo que cada um de nós possui. E que isso, essa «coisa», seja a base do nosso sentido de identidade.

Esta discussão da posse deve levar em conta que uma importante forma de ligação à propriedade, que floresceu durante o século XIX, tem vindo a diminuir, ao longo das décadas, desde o final da Primeira Grande Guerra, e é pouco evidente hoje em dia. Antigamente, tudo aquilo que se possuía era tratado, cuidado, e usufruído até aos limites da sua utilidade. Comprar significava «guardar», comprando, e o lema do século XIX poderia ter sido «O antigo é belo!» Hoje, o consumo não enfatiza a preservação, e a compra transformou-se em «deitar fora», comprando. Quer o objecto que se adquire seja um automóvel, um vestido ou um acessório, após algum tempo de uso, as pessoas cansam-se dele e é mais atraente desfazer-se do «antigo» e comprar o «último modelo». Aquisição → posse e uso transitório → deitar fora (ou, se possível, troca vantajosa por um modelo melhor) → nova

aquisição, constituem o ciclo vicioso da compra consumista, e o lema de hoje, poderia ser: «O novo é belo».

Talvez o exemplo mais gritante do fenómeno do consumismo seja o automóvel privado. O nosso tempo merece ser apelidado de «Idade do Automóvel», pois toda a sua economia tem sido construída à volta da sua produção, e toda a nossa vida é, em grande parte, determinada pela subida e descida do mercado de consumo automóvel.

Para aqueles que apenas têm um, o carro apresenta-se como uma necessidade vital; para os que ainda não podem tê-lo, particularmente os habitantes dos chamados Estados socialistas, o carro representa um símbolo de satisfação. Contudo, ao que me parece, a afeição pelo próprio carro não é profunda e duradoira, não passa de «um caso» de curta duração, visto que os possuidores mudam de carro frequentemente: ao fim de dois anos, por vezes ao fim de um, o indivíduo cansa-se do «carro velho» e começa a procurar um «bom negócio» para a obtenção de um novo veículo. Desde o processo da procura ao acto da compra, tudo se assemelha a um jogo, no qual até a batota é, muitas vezes, um elemento fundamental, e o «bom negócio» proporciona tanto prazer, se não mais, do que o prémio final: aquele modelo novinho em rodagem. Devem ter-se em consideração diversos factores, a fim de resolvermos o quebra-cabeças da aparente contradição entre a relação do possuidor com os seus automóveis e o seu tão breve interesse por eles. Primeiro, temos o elemento despersonalização, no relacionamento do possuidor com o carro; este, não é um objecto concreto de que o indivíduo se orgulhe, mas um símbolo de *status*, uma extensão de poder — um edificador do seu ego; com a aquisição do carro, o possuidor adquiriu efectivamente um novo pedaço de ego. O segundo factor é o de que o facto de comprar um carro novo, de dois em dois anos, em vez de, por exemplo, de seis em seis, aumentar no comprador a emoção aquisitiva; o acto de assumir o carro novo como seu é uma espécie de desfloração — eleva o sentimento de controlo, e quanto maior é a frequência com que ocorre, mais excitante se torna. O terceiro factor consiste em que as compras frequentes de carro permitem inúmeras oportunidades de «fazer negócio» — obter lucro através da troca — uma satisfação profundamente enraizada nos homens e mulheres de hoje. O quarto factor é de grande importância: a necessidade de experimentar *novos* estímulos, porque os antigos se tornaram desinteressantes e cansativos ao fim de pouco tempo. Numa recente discussão sobre estímulos *(A Anatomia da Destrutividade Humana)*

estabeleci a diferença entre os estímulos «activados» e «desactivados», e sugeri a seguinte formulação: «Quanto mais "desactivado" for um estímulo, maior é a frequência com que deve mudar em intensidade e/ /ou em natureza; quanto mais "activado" ele for, mais tempo retém a sua qualidade estimulante e menos necessário se torna a troca em intensidade e conteúdo.» O quinto factor, e o mais importante, reside na mudança do carácter social que teve lugar durante o século passado e metade deste, ou seja, desde a «acumulação» até ao carácter de *marketing*. Embora esta mudança não tenha abolido a orientação do *ter*, modificou-a consideravelmente (este desenvolvimento do carácter do *marketing* é discutido no capítulo VII).

O sentimento de propriedade manifesta-se, igualmente, noutros tipos de relação, por exemplo, para com os médicos, dentistas, advogados, patrões, trabalhadores. As pessoas no seu discurso referem-se a eles como «o meu médico», «o meu dentista», «os meus empregados», etc., mas, para além da sua atitude de posse em relação aos outros seres humanos, experimentam, igualmente, esta atitude para com um número infindável de objectos. Vejamos, por exemplo, a saúde e a doença. Cada um fala da sua saúde com um absoluto sentimento de propriedade, referindo-se às *suas* doenças, às *suas* operações, aos *seus* tratamentos, aos *seus* medicamentos, às *suas* dietas. Consideram claramente a saúde e a doença como propriedades; a relação de propriedade com o seu problema de saúde é de certa forma análogo à do accionista cujas acções estão a perder uma parte do seu valor inicial numa baixa de mercado.

Ideias e crenças podem também tornar-se propriedade, assim como os hábitos. Por exemplo, um indivíduo que toma o mesmo pequeno-almoço, à mesma hora, todas as manhãs, pode ficar perturbado com uma ligeira mudança nessa rotina, porque o hábito se tornou uma propriedade cuja perda põe em perigo a sua segurança.

O quadro da universalidade do modo *ter* de existência pode parecer a muitos leitores demasiado negativo e parcial; e sem dúvida que o é.

Foi minha intenção, em primeiro lugar, retratar a atitude que prevalece na sociedade para oferecer a perspectiva mais clara que me fosse possível. Mas há outro elemento que pode conferir a este quadro um certo equilíbrio, e que é o de uma crescente atitude entre a geração mais jovem, que se apresenta totalmente diferente da da maioria. Entre esses jovens encontramos padrões de consumo que não correspondem a formas ocultas de adquirir e *ter,* e sim à expressão de genuína alegria

de fazer aquilo de que se gosta, sem esperar no final nada em troca. Estes jovens percorrem grandes distâncias, por vezes com dificuldades, para ouvirem a música que lhes agrada, para ver um local que desejam conhecer ou para se encontrar com as pessoas que lhes interessam. Não vamos questionar se os seus objectivos têm ou não o valor que lhes atribuem; mesmo que estes jovens possam não ter ainda suficiente importância, preparação ou concentração, eles ousam *ser,* e não estão preocupados com o que vão receber ou com o que podem arrecadar. Parecem igualmente ser muito mais sinceros do que a geração mais velha, apesar de, com frequência, se manifestarem filosófica e politicamente ingénuos. Não alimentam, a toda a hora, os seus egos a fim de se tornarem «objectos» desejáveis no mercado. Não protegem a sua imagem com a mentira constante, tendo ou não consciência dela. Não esgotam a sua energia reprimindo a verdade como faz a maioria. E, muitas vezes, impressionam os mais velhos com a sua honestidade — porque estes admiram secretamente os que conseguem ver e dizer a verdade. Entre eles existem grupos de tendências políticas e religiosas de todos os sectores, mas há também muitos sem qualquer ideologia ou doutrina específica, que se consideram apenas «à procura». Enquanto não se tiverem encontrado ou descoberto um objectivo que dê sentido às suas vidas, procuram ser eles próprios, em vez de *ter* e consumir.

Este elemento positivo em todo o panorama, necessita, todavia, de ser explicitado. Muitos destes mesmos jovens (e o seu número tem vindo visivelmente a diminuir desde os anos 60) não progrediram da liberdade *de* para a liberdade *para*; simplesmente se rebelaram sem procurar encontrar um objectivo em relação ao qual se direccionar, excepto o da libertação das restrições e dependências. Tal como os seus pais burgueses, o seu lema foi «o novo é belo!», e desenvolveram um quase fóbico desinteresse por toda e qualquer tradição, incluindo os conceitos dos grandes pensadores. Com um tipo de narcisismo ingénuo, acreditaram que poderiam descobrir, por si mesmos, tudo o que vale a pena descobrir. Basicamente, o seu ideal era voltarem novamente a ser crianças, e autores tais como Marcuse, forneceram-lhes a ideologia conveniente para os levar a acreditar que o regresso à infância — em vez do desenvolvimento da maturidade — era o objectivo final do socialismo e da revolução. Foram felizes, enquanto a juventude lhes permitiu manter esta euforia; mas, muitos deles, ultrapassaram este período com sérias desilusões, sem terem adquirido convicções bem

fundamentadas, sem um núcleo dentro de si próprios. Muitas vezes acabaram por ficar indivíduos desapontados e apáticos ou, então, tristes fanáticos da destruição.

Todavia, nem todos os que começaram com grandes esperanças, terminaram desiludidos, mas infelizmente, é impossível saber ao certo qual o seu número. Tanto quanto é do meu conhecimento, não existem à disposição sondagens ou estimativas rigorosas e, mesmo que as houvesse, seria praticamente impossível discriminar os indivíduos. Hoje em dia, milhões de pessoas na América e na Europa tentam estabelecer contacto com a tradição e com mestres que possam ensinar-lhes o caminho. Mas, em grande parte, as doutrinas e os mestres são ou fraudulentas, ou viciadas pelo espírito agitado das relações públicas, ou misturados com interesses financeiros e de prestígio dos respectivos «gurus». Algumas pessoas beneficiam de forma genuína desses métodos, apesar da fraude; outros, irão aplicá-los sem qualquer intenção séria de mudança interior. Apenas uma análise pormenorizada destes novos crentes, feita em termos quantitativos e qualitativos poderia mostrar-nos quantos deles pertencem a cada grupo.

A minha convicção pessoal é de que os jovens (e alguns mais velhos) que se encontram verdadeiramente preocupados com a mudança do modo *ter* para o *ser*, são bastante mais do que meia dúzia de indivíduos dispersos. Acredito que um número bastante elevado de grupos e de indivíduos está a tomar a direcção do *ser*, que eles representam uma nova tendência que ultrapassa a orientação da maioria para o *ter*, e que são historicamente significativos. Não será a primeira vez na história que uma minoria indica o caminho do desenvolvimento futuro. A sua existência dá-nos esperança na mudança geral de atitude do *ter* para o *ser*. E esta esperança é tanto mais real quanto alguns dos factores que tornaram viável o aparecimento destas novas atitudes foram mudanças históricas que dificilmente poderão ser revertidas: a quebra da supremacia patriarcal sobre as mulheres e o domínio dos pais sobre os jovens. Se, por um lado, a revolução política do século XX, a revolução russa, fracassou (é demasiado cedo para tirar conclusões sobre as consequências da revolução chinesa), as revoluções vitoriosas do nosso século, ainda que se encontrem apenas nos seus primeiros estágios, são as das mulheres, das crianças e as revoluções sexuais. Os seus princípios já foram aceites pela consciência de muitos indivíduos e, de dia para dia, as velhas ideologias vão-se tornando mais ridículas.

A natureza do *ter*

A natureza do modo *ter* de existência parte da natureza da propriedade privada. Neste modo de existência, aquilo que conta é a minha aquisição de propriedade e o meu direito ilimitado de manter aquilo que adquiri. O modo *ter* exclui os outros; não me exige qualquer esforço no sentido de conservar a minha propriedade ou de fazer dela um uso produtivo. Buda descreveu este tipo de comportamento como desejo, as religiões judaica e cristã como ambição; é a transformação de tudo e de todos em algo morto e sujeito ao poder de um outro.

A frase «eu tenho alguma coisa» expressa a relação entre o sujeito, eu (ou ele, nós, vós, eles), e o objecto. Tal facto, implica que o sujeito seja permanente, assim como o objecto. Mas, existirá permanência no sujeito? Ou no objecto? Eu vou morrer; eu posso perder a posição social que me garante o *ter* qualquer coisa. Do mesmo modo, o objecto não é permanente: pode ser destruído, ou perdido, ou perder o seu valor. Falar de posse permanente de um objecto baseia-se na ilusão de uma substância permanente e indestrutível. Ainda que me pareça ter tudo, eu não tenho — na realidade — nada, dado que as minhas posses e o meu controlo sobre um objecto não passam de um momento transitório durante o processo de viver.

Em última análise, a afirmação — Eu (sujeito) tenho o objecto — expressa a definição do Eu através da posse do objecto. O sujeito não sou *eu* mas *eu sou o que eu tenho*. A minha propriedade constitui o meu Eu e a minha identidade. O pensamento subjacente à afirmação «Eu sou eu» é «Eu sou eu porque tenho X» — sendo X a representação de todos os objectos e pessoas com quem me relaciono através do meu poder de os controlar, de os tornar permanentemente meus.

No modo *ter*, não existe uma relação viva entre mim e o que eu possuo. Ambos nos transformámos em coisas e eu tenho-as porque possuo a força para as tornar minhas. Mas a relação inversa é igualmente verdadeira: *elas têm-me*, porque a minha noção de identidade, de sanidade, depende do facto de *as* ter (e tantas quanto me for possível). O modo *ter* de existência não é estabelecido por um processo vivo e produtivo entre sujeito e objecto; transforma, isso sim, em *coisas,* tanto o objecto como o sujeito. É uma relação de morte, não de vida.

Ter — Força — Rebelião

A tendência para crescer nos termos da sua própria natureza é comum a todos os seres humanos. Por isso resistimos a qualquer tentativa de impedir que o nosso crescimento siga a via da sua própria estrutura. Para quebrar essa resistência, conscientemente ou não, é necessária a força física ou mental. Os objectos inanimados resistem ao controlo da sua composição física a vários níveis, através da energia inerente às respectivas estruturas moleculares. Mas não se revoltam contra o facto de serem usados. O uso da força heteronómica em relação aos seres humanos (ou seja a força que tende a inclinar-nos em direcção contrária à nossa própria estrutura e que é prejudicial ao nosso crescimento) provoca resistência. Esta resistência pode tomar todas as formas desde a mais activa, evidente, eficaz e directa, à resistência indirecta, ineficaz, e muitas vezes inconsciente.

O que é limitado é a livre e espontânea expressão da vontade da criança, do adolescente e, eventualmente, do próprio adulto, a sua sede de conhecimento e verdade, o seu desejo de afecto. O indivíduo em crescimento é obrigado a desistir da maior parte dos seus genuínos desejos e interesses e da sua vontade e a adoptar desejos, vontade, sentimentos que não são autónomos e que lhe são impostos pelos padrões sociais de pensar e sentir. A sociedade e a família, enquanto seu agente psicossocial, têm de resolver um difícil problema: *como quebrar a vontade de uma pessoa sem que ela tome consciência disso?* Contudo, através de um complexo processo de doutrinação, recompensas, castigos e ideologia adequada, consegue levar a cabo esta tarefa de forma tão perfeita que a grande maioria crê estar a fazer aquilo que quer sem se aperceber de que a sua vontade está efectivamente a ser condicionada e manipulada. A maior dificuldade nesta supressão da vontade, coloca-se na questão da sexualidade, porque vamos lidar aqui com uma forte tendência da ordem natural que é menos fácil de manipular do que muitos dos outros desejos. Por isso, as pessoas fazem esforços muito maiores para controlar os desejos sexuais do que qualquer outro desejo humano. Não é necessário citar as várias formas de aviltamento do sexo feito desde as bases morais (a sua perversidade) até às da saúde (a masturbação é fisicamente nociva). A Igreja teve de proibir o controlo da natalidade e o sexo fora do casamento e mantém-se agarrada a estes princípios, ainda hoje, quando toda a prudência recomenda uma via mais tolerante.

O esforço feito para suprimir o sexo, estaria para além da nossa compreensão se o tomássemos isoladamente. O verdadeiro motivo para a sua depreciação não reside no sexo em si, e sim na intenção de quebrar a vontade humana. Grande número das chamadas sociedades primitivas não possuem tabus sexuais de qualquer tipo. Atendendo a que funcionam sem exploração e domínio, não lhes é necessário manipular a vontade do indivíduo. Podem permitir-se a não estigmatização do sexo, usufruindo do prazer dessas relações sem sentimentos de culpa. O mais extraordinário nestas sociedades é o facto de uma tal liberdade não conduzir ao sentimento de posse e de, após um período de relacionamento sexual relativamente transitório, os casais se encontrarem um ao outro sem que nessa altura tenham necessidade de trocar de parceiro, mas mantendo-se totalmente livres para se separarem logo que o amor termine. Isto sucede porque o prazer sexual destes grupos não canalizados para a propriedade é uma expressão do modo *ser* e não o resultado da possessividade sexual. Ao dizer isto não pretendo sugerir que devêssemos voltar a viver como o fazem estas sociedades — nem tal seria possível, mesmo que o desejássemos, pelo simples motivo que o processo de individuação, diferenciação individual e distância que a civilização nos trouxe conferiu ao amor individual uma qualidade diversa da que ele tinha na sociedade primitiva. Não é possível voltar atrás; apenas podemos seguir em frente. O importante é que as novas formas de propriedade desapareçam, juntamente com a posse sexual que é característica das sociedades do modo *ter*.

O desejo sexual é uma expressão de independência que surge muito cedo na nossa vida (masturbação). A sua denúncia serve para quebrar o desejo de uma criança e fazê-la sentir-se culpada, e portanto mais submissa. Em grande parte, o impulso para pôr fim aos tabus sexuais é essencialmente uma tentativa de revolta que tem como objectivo restaurar a liberdade individual. Mas a quebra desses tabus, por si só, não leva a uma liberdade maior; a revolta acaba por afogar-se, na satisfação sexual e na culpa subsequente do indivíduo. Só a conquista da independência interior conduz à verdadeira liberdade e põe fim à necessidade de uma revolta infrutífera. O mesmo é igualmente verdadeiro para todos os outros comportamentos cujos objectivos consistem em fazer o que é proibido enquanto tentativa de restaurar a sua própria liberdade. *De facto, os tabus geram obsessões sexuais e perversões, mas as obsessões sexuais e as perversões não geram liberdade.*

A revolta da criança manifesta-se de modos muito diferentes: pela não aceitação das regras de limpeza, através do não comer ou comer em excesso, através da agressividade e sadismo e por muitos tipos de atitudes autodestrutivas. Com frequência a revolta toma a forma de uma espécie de «greve de zelo» — um afastamento e desinteresse pelo mundo, que vai desde a preguiça e a passividade até às formas mais patológicas de lenta autodestruição. Os efeitos desta luta de poder entre pais e filhos é o tema do artigo de David E. Schecter sobre «O desenvolvimento na infância». Todos os dados indicam que *a interferência heteronómica no processo de crescimento das crianças e de pessoas mais velhas é a raiz mais profunda da patologia mental, particularmente da destrutividade*.

Deve ser claramente entendido, todavia, que essa liberdade não é o *laissez-faire* nem a arbitrariedade. Os seres humanos têm uma estrutura específica — como todas as outras espécies — e apenas podem crescer nos termos dessa estrutura. A liberdade não significa a libertação de todos os princípios pelos quais ele se rege. Significa sim, liberdade *para crescer* de acordo com as leis estruturais da existência humana (restrições autónomas) e obediência às leis que governam o desenvolvimento humano. Qualquer autoridade que promova este objectivo é uma «autoridade racional» desde que esta promoção tenha como finalidade ajudar a mobilizar a actividade da criança, o seu sentido crítico e a sua confiança na vida. Se, pelo contrário, ela se impõe às suas normas heteronómicas, servindo o propósito da autoridade mas não os interesses específicos da criança; então, trata-se de uma «autoridade irracional».

O modo *ter* de existir, a atitude centrada na propriedade e no lucro, produz forçosamente o desejo — melhor dizendo, a necessidade — de poder. Para controlar os outros seres humanos, precisamos de usar o poder para lhes quebrar a resistência. Para manter controlo sobre a propriedade privada necessitamos de poder, a fim de a proteger daqueles que, tal como nós, nunca têm o suficiente; o desejo de a possuir produz o desejo de usar de violência, a fim de despojar os outros de forma clara ou dissimulada. No modo *ter*, a felicidade de cada um reside na sua superioridade em relação aos outros, no seu poder e, em última análise, na capacidade de conquistar, roubar e matar. No modo *ser* a felicidade centra-se no amor, na partilha e na dádiva.

Outros factores que sustentam o modo *ter*

A linguagem é um importante factor no fortalecimento da orientação para o *ter*. O nome de uma pessoa — e todos nós temos nomes (e talvez números, se os tempos que correm continuarem a tender para a despersonificação) — cria a ilusão de que ele ou ela é um ser definitivo e imortal. A pessoa e o nome tornam-se equivalentes; o nome demonstra que a pessoa é uma substância duradoira e indestrutível — e não um processo. Os substantivos comuns têm a mesma função. Por exemplo: amor, orgulho, ódio, alegria, dão-nos a ilusão de serem substâncias fixas quando não são de facto reais, e dificultam a compreensão de que estamos a lidar com processos que decorrem dentro de um ser humano. Mas mesmo os substantivos que são nomes de *coisas,* como «mesa» ou «candeeiro», são enganadores. A palavra indica que estamos a referir-nos a substâncias fixas, apesar de as coisas não passarem de um processo de energia que provoca determinadas sensações no nosso sistema corporal. Todavia, estas sensações não são *percepções* de coisas específicas como mesa ou candeeiro; elas são o resultado de um processo cultural de aprendizagem, um processo que leva certas sensações a assumirem a forma de objectos de percepção específica. Ingenuamente acreditamos que coisas como mesas e candeeiros existem como tal, e não conseguimos ver que a sociedade nos ensina a transformar as sensações em percepções que nos permitem manipular o mundo à nossa volta, habilitando-nos a sobreviver em determinada cultura. Uma vez que tenhamos dado um nome a esses objectos percepcionados, esse nome parece garantir a definitiva e imutável realidade da percepção.

A necessidade de *ter*, possui ainda um outro fundamento, *o dado biológico que é o desejo de viver*. Quer sejamos felizes ou infelizes, o nosso corpo impele-nos a lutar pela *imortalidade*. Mas uma vez que sabemos, por experiência, que teremos de morrer, procuramos soluções que nos levem a acreditar que, apesar das provas empíricas, somos imortais. Este desejo tem tomado muitas formas: a crença dos faraós de que os seus corpos, guardados como relíquias nas pirâmides se tornariam imortais; muitas fantasias religiosas da vida após a morte nos felizes campos das sociedades que viviam da caça; o paraíso cristão e islâmico. Na sociedade contemporânea, desde o século XVIII que a «história» e o «futuro» se tornaram os substitutos do céu dos cristãos: a fama, a celebridade, a própria notoriedade — tudo aquilo

que seja passível de garantir uma nota de rodapé no registo da história — representa um pouco de imortalidade. A ânsia de fama não é apenas vaidade secular — tem um cariz religioso para aqueles que não crêem na tradicional vida depois da morte. (Este facto é particularmente notório entre os *leaders* políticos.) A publicidade prepara o caminho para a imortalidade e os agentes das *public relations* tornam-se os novos padres. Mas, talvez a posse da propriedade, mais do que qualquer outro factor, represente a plena realização da ânsia de imortalidade e seja este o motivo pelo qual a orientação para o *ter* possui tamanha força. Se o meu *ego* é constituído pelo que eu *tenho*, então eu sou imortal desde que as coisas que eu tenho sejam indestrutíveis. Do Antigo Egipto até aos dias de hoje — desde a imortalidade física, através da mumificação do corpo, até à mental, por meio do último desejo — as pessoas têm-se mantido vivas para além do seu tempo de existência física e mental. Através do poder legal da última vontade, a posse da propriedade é determinada durante gerações; através das leis da herança. Eu — enquanto dono do capital — torno-me imortal.

O modo *ter* e o carácter anal

Uma abordagem que ajuda a compreender o modo *ter,* é-nos relembrada por uma das descobertas mais significativas de Freud — de que após a passagem pela fase da infância, de mera receptividade passiva, a que se segue uma fase de agressiva receptividade exploradora — todas as crianças, antes de atingirem a maturidade, passam pela fase, que ele designou como *eroctico-anal*. Segundo descobriu, esta fase mantém-se, muitas vezes, de forma dominante durante a evolução do indivíduo, e quando tal acontece, leva ao desenvolvimento do carácter anal, ou seja o carácter de uma pessoa cuja energia principal na vida está canalizada para ter, poupar e acumular dinheiro e bens materiais assim como sentimentos, atitudes, palavras, energia. É o carácter do indivíduo avarento e está, de um modo geral, relacionado com outras características como o sentido da ordem, pontualidade, teimosia, todos eles num grau acima do normal. Um aspecto importante do conceito freudiano é a conexão simbólica entre o dinheiro e as fezes — ouro e porcaria — dos quais ele extrai grande número de exemplos. O seu conceito de carácter anal, como o do carácter que não atingiu a maturidade, é efectivamente uma crítica perspicaz à sociedade burguesa do

século XIX, onde as qualidades deste carácter constituíam a norma do comportamento moral e eram vistas como a expressão da «natureza humana». A equação freudiana: dinheiro igual a fezes, contém uma crítica implícita, embora não intencional, ao funcionamento da sociedade burguesa e ao seu sentido de posse, e pode ser comparada à discussão do dinheiro, de Marx, em *Manuscritos Económicos e Filosóficos*.

Não tem grande importância, neste contexto, se Freud acreditava que uma determinada fase do desenvolvimento da libido era primária e a formação do carácter, secundária (embora, na minha opinião, seja o produto da constelação interpessoal no início da vida de cada um e, particularmente das condições sociais conducentes à sua formação). O que importa é a perspectiva de Freud de que o *sentido predominante de posse, ocorre no período anterior à obtenção da plena maturidade e é patológico quando se torna permanente.* Ou seja, para Freud, o indivíduo que se preocupa exclusivamente com *ter* e possuir é um neurótico, uma pessoa mentalmente doente; donde se depreende que uma sociedade na qual a maior parte dos elementos possuem um carácter anal é uma sociedade doente.

Ascetismo e igualdade

A maior parte das discussões morais e políticas andam à volta da questão: *ter* ou não *ter*? Ao nível da moral religiosa isto significa a alternativa entre a vida ascética e a não ascética, incluindo-se, na segunda, tanto a satisfação produtiva como o prazer sem limites. Esta alternativa perde quase todo o sentido se a ênfase for colocada não *no* simples acto comportamental, e sim na atitude que lhe está subjacente. O comportamento ascético, com a sua constante preocupação do não-prazer, pode não ser mais do que a negação dos desejos fortes de ter e consumir. No asceta esses desejos conseguem ser reprimidos, contudo, nessa mesma tentativa de os suprimir podem manter-se presentes sob a forma de constante preocupação. Esta negação por sobrecompensação como demonstram os dados psicanalíticos, é muito frequente. Ocorre, por exemplo, em casos como os vegetarianos fanáticos, reprimindo os impulsos de destruição, os fanáticos antiaborto, reprimindo os seus impulsos assassinos, os fanáticos da «virtude», reprimindo os seus próprios impulsos «pecaminosos». O que conta aqui, não é a convic-

ção, como tal, e sim o fanatismo que a sustenta. E qualquer fanatismo levanta a suspeita de que pode servir o propósito de dissimular um outro impulso, geralmente o oposto.

Nos campos económico e político existe uma alternativa, igualmente errónea, entre a desigualdade sem limites e a igualdade absoluta de rendimentos. Se as posses de todos forem pessoais e funcionais, o facto de alguns terem um pouco mais do que outros não constitui um problema social, pois se a posse não for essencial, não há motivo para a inveja. Por outro lado, aqueles que estão preocupados com a igualdade no sentido de que a parte de cada um deveria ser exactamente igual à de todos os outros, demonstram, através da sua inquietação com a exacta igualdade, que a sua tendência para o modo *ter* é mais forte do que nunca. Apenas é negada. Por detrás deste interesse, a motivação real surge bem visível: inveja. Os que defendem que ninguém deveria ter mais do que eles estão a proteger-se da inveja que sentiriam se alguém tivesse mais um escudo que fosse. O que importa é que tanto o luxo como a pobreza deveriam ser erradicados; a igualdade não deve ser avaliada pela mesma quantidade de cada pedaço de bens materiais, e sim garantir que o rendimento não é de tal modo diferenciado a ponto de criar diferentes tipos de vida para os diversos grupos. Nos *Manuscritos Económicos e Filosóficos*, Marx salientou este facto naquilo a que ele chama «comunismo imaturo» que «anula a personalidade do homem em todas as esferas»; este tipo de comunismo «é apenas o culminar da referida inveja e o nivelamento com base num mínimo preconcebido».

O *ter* existencial

Para podermos apreciar plenamente o modo *ter*, que estamos a tratar, parece-nos ainda necessária outra classificação: a da função do *ter existencial,* pois a existência humana requer que tenhamos, guardemos, cuidemos e usemos certas coisas ligadas à nossa sobrevivência. Isto é igualmente válido para os nossos corpos que necessitam de comida, abrigo e agasalhos e para os instrumentos necessários à produção de bens essenciais. Esta forma de *ter* pode ser considerada o ter existencial, porque tem as suas raízes na existência humana. É um impulso racionalmente dirigido no sentido de nos mantermos vivos — em contraste com o *ter caracterológico* de que temos falado até

aqui — e que constitui uma via emocional de reter e guardar que não nos é inata, mas que se desenvolveu como resultado do impacte das condições sociais da espécie humana de acordo com a biologia.

O *ter* existencial não entra em conflito com o modo *ser*. O *ter* caracterológico, sim. Até o «justo» e o «santo», enquanto forem humanos, quererão ter, no sentido existencial — enquanto o indivíduo médio quer ter no sentido existencial *e* caracterológico. (Ver a discussão inicial das dicotomias existencial e caracterológica em *Man For Himself*.)

V

O QUE É O MODO *SER*?

Quase todos sabemos mais sobre o modo *ter* do que sobre o modo *ser*, sem dúvida porque o *ter* é, de longe, na nossa cultura o que nos fornece maior número de experiências. Mas existe algo mais importante do que tudo isso que torna a definição do modo *ser* bem mais difícil do que a do modo *ter*, nomeadamente a própria natureza da diferença entre os dois modos de existência.

O *ter* refere-se a *coisas* e as coisas são definidas e *descritíveis*. O *ser* refere-se à *experiência*, e a experiência humana é, por princípio, indescritível. O que é possível descrever é a nossa *persona* — a máscara que todos nós usamos, o ego que mostramos — pois a *persona* é, em si mesma, uma coisa. O ser vivente, pelo contrário, não é uma imagem morta e não pode ser descrito como uma coisa. Efectivamente, pode dizer-se muito a meu respeito, sobre o meu carácter, sobre toda a minha linha de orientação na vida. Este conhecimento profundo pode ir muito longe na compreensão da minha ou de qualquer outra estrutura psicológica. Mas o eu total, a minha individualidade própria, a minha essência, que é única como as minhas impressões digitais, não poderão nunca ser plenamente entendidas, nem mesmo pela empatia, pois não existem dois seres humanos completamente iguais[1]. Apenas através do processo de relacionamento vivo podemos, eu e o outro, ultrapassar a barreira de separação, contanto que ambos participemos na dança da vida. Todavia, a identificação plena não poderá nunca ser atingida.

---

[1] Esta é a limitação imposta até à melhor das psicologias, um ponto que discuti em pormenor, comparando a «psicologia negativa» e a «teologia negativa» no ensaio «Sobre as limitações e perigos da psicologia» (1959).

Nem mesmo uma simples atitude comportamental pode ser completamente descrita. Podem correr rios de tinta a descrever o sorriso da Mona Lisa e mesmo assim ele não terá sido agarrado pelas palavras. Mas o motivo não está no facto de ele ser tão «misterioso». Todos os sorrisos são misteriosos (a menos que se trate de um sorriso social, sintético e estudado). Ninguém consegue descrever na sua totalidade a expressão de interesse, entusiasmo, biofilia ou a do ódio ou narcisismo que podemos ver nos olhos do outro, nem a diversidade de expressões faciais, de porte, de postura e entoações que existem entre as pessoas.

O *ser* activo

O modo *ser* tem como pré-requisitos a independência, a liberdade e a presença do sentido crítico. A sua característica fundamental é a actividade, não no sentido extrínseco do trabalho, mas como actividade interior, como uso criador dos poderes do Homem. Ser activo significa dar expressão às respectivas faculdades e talentos, à abundância de dotes que, apesar de em diferentes graus, todo o ser humano possui. Significa renovar e crescer, florir, amar, transcender a prisão do nosso ego isolado e tornarmo-nos interessados, e «participar» e dar. Todavia, nenhuma destas experiências pode ser plenamente expressa de forma verbal. As palavras são recipientes cheios de experiência que os transcendem. Apontam para uma experiência, não são a experiência. A partir do momento em que expresso o que vivenciei exclusivamente através de pensamentos e palavras, a experiência desaparece. Afoga-se, morre, torna-se um mero pensamento. Por isso, *ser* é verbalmente indescritível e só pode ser comunicado pela partilha da própria experiência. Na estrutura do *ter*, as palavras mortas dominam; na do *ser* dominam as experiências vivas e inexprimíveis. (É claro que, no modo *ser* existe também o pensamento que é vivo e criador.)

Talvez a melhor forma de descrever o modo *ser* seja através de um exemplo que me foi sugerido por Max Hunziger: um copo azul parece-nos azul quando a luz brilha através dele, pois ele absorve todas as outras cores e não as deixa passar. Quer isto dizer que o consideramos «azul» precisamente porque ele não retém as ondas azuis. É-lhe dado o nome não pelo que ele possui mas pelo que ele oferece.

Apenas na medida em que reduzirmos o modo *ter*, que equivale a *não ser*, quando deixarmos de encontrar a segurança e a identidade

colados ao que temos, «sentados sobre os nossos bens», agarrados ao nosso ego e posses — só então poderá o modo *ser*, emergir.

«Ser» requer libertarmo-nos do nosso egocentrismo e egoísmo, ou, pelos termos que os místicos costumam utilizar, tornarmo-nos «vazios» e «pobres».

Mas para muitas pessoas, abandonar a linha de orientação do *ter* é muito difícil: qualquer tentativa nesse sentido provoca-lhes uma enorme ansiedade e sentem-se como se desistissem de toda a segurança e estivessem a ser lançados no meio do oceano sem saberem nadar. Ignoram que logo que tenham largado a muleta da propriedade, estarão aptos a usar as suas próprias forças e a andar por si mesmos. O que os retém é a ilusão de não conseguirem andar, que desmoronariam se não tivessem como suporte as coisas que possuem. São como a criança que, depois da primeira queda, fica com medo de nunca mais poder andar. Mas a natureza e a ajuda dos homens evitam que os seres humanos se tornem mutilados. E aqueles que receiam ficar estropiados, se não usarem as muletas do *ter*, também precisam de ser ajudados pelos outros seres humanos.

Actividade e passividade

Ser, no sentido em que o descrevemos, implica a qualidade de ser activo; a passividade exclui o *ser*. Contudo, «activo» e «passivo» estão entre as palavras que pior têm sido entendidas, dado que o seu significado é hoje totalmente diverso daquele que lhes foi atribuído desde a Antiguidade Clássica e durante a Idade Média até ao período que se inicia na Renascença. Para compreendermos o conceito de *ser*, há que clarificar os conceitos de actividade e passividade.

Na utilização actual, actividade é geralmente definida como uma qualidade do comportamento, que produz um efeito visível pela energia despendida. Donde, por exemplo, os agricultores que cultivam a terra são considerados activos; assim como os trabalhadores das linhas de montagem, os vendedores que convencem os clientes a comprar, os investidores que investem o seu dinheiro e o dos outros, os médicos que tratam os doentes, os funcionários que vendem selos postais, os burocratas que arquivam papéis. Em relação à «actividade», o facto de algumas tarefas exigirem um maior interesse e con-

centração do que outras é irrelevante. A actividade é, de uma maneira geral, *socialmente reconhecida como um comportamento intencional que tem como resultado correspondentes e úteis mudanças sociais.*

A actividade no sentido actual do termo refere-se apenas ao comportamento, não à pessoa que existe por detrás. Não tem a menor importância se o que move o indivíduo é uma força exterior ou uma compulsão interna, como, por exemplo, nas pessoas comandadas pela ansiedade. Pouco importa se se interessam pelo seu trabalho, como carpinteiro, escritor criativo, cientista ou jardineiro; ou se não têm qualquer ligação interior ou satisfação com aquilo que fazem, como o operário da linha de montagem ou o funcionário dos correios.

O sentido actual de actividade não estabelece qualquer diferença entre *actividade* e mero *trabalho*. Mas existe uma diferença fundamental entre os dois, que corresponde aos termos «alienado» e «não alienado». Na actividade alienada eu não vivo a experiência de ser o sujeito da minha actividade; mais precisamente experimento o *resultado* da minha actividade, como algo que se passa «ali», separado de mim, mantendo-se acima e contra mim. Na actividade alienada eu efectivamente não actuo; sou *objecto de actuação* por parte de forças exteriores e interiores. Fiquei separado do resultado da minha actividade. O melhor exemplo que podemos observar de actividade alienada no campo da parapsicologia é o das pessoas compulsivamente obcecadas. Obrigadas por um impulso interno a fazer qualquer coisa contra a sua vontade — como, por exemplo, contar degraus, repetir certas frases, executar determinados rituais privados — estas pessoas podem ser extremamente activas na perseguição deste objectivo; mas, como a investigação psicanalítica tem claramente demonstrado, são levadas por uma força interna que desconhecem por completo. Um exemplo igualmente elucidativo da actividade alienada é o do comportamento pós-hipnótico. Indivíduos sob sugestão hipnótica induzidos a efectuarem isto ou aquilo, após despertarem do transe, fazem efectivamente essas mesmas coisas sem qualquer consciência de que não estão a fazer o que *querem* e sim a seguir as ordens previamente dadas pelo seu respectivo hipnotizador.

Na actividade não alienada, eu vivo a experiência em *mim* como *sujeito* da minha actividade. A actividade não alienada é um processo de dar vida a alguma coisa, de criar algo e ficar em estreita relação com aquilo que criei. Isto implica também que a minha actividade seja uma

manifestação dos meus poderes, que eu, a minha actividade e o seu resultado, sejamos um. Chamo a esta actividade não alienada actividade criativa[2].

«Criativo», como o uso aqui, não se refere à capacidade de criar algo de novo e original, como o artista ou o cientista podem fazer. Nem se refere ao produto da minha actividade, mas à sua *qualidade*. Um quadro ou um tratado científico podem ser totalmente destituídos de criatividade, estéreis; por outro lado, o processo que ocorre com as pessoas profundamente conscientes de si próprias, capazes de ver verdadeiramente uma árvore em vez de se limitarem a olhar para ela ou de lerem um poema e vivenciarem o mover dos sentimentos que o poeta pôs em palavras — esse processo pode ser muito mais criativo, ainda que nada seja «criado». A actividade criativa tem tudo a ver com o estado de actividade interior; não tem obrigatoriamente conexão com a criação de um trabalho artístico, científico ou «de utilidade». A criatividade é uma tendência do carácter da qual todos os seres humanos são capazes, na medida em que não se encontrem emocionalmente mutilados. Os indivíduos criativos estimulam tudo aquilo em que tocam. Dão vida às suas capacidades e às outras pessoas e coisas.

«Actividade» e «passividade» podem ambos ter significados inteiramente diversos. A actividade alienada no mero sentido do trabalho é, com efeito, «passividade», quando olhada segundo esta perspectiva; ao passo que a passividade, em termos de não-trabalho, pode ser uma actividade não alienada. Este conceito é tão difícil de compreender hoje em dia, porque a maior parte da actividade não passa de «passividade» alienada, enquanto a passividade criativa é raramente experimentada.

Actividade-passividade, de acordo com os mestres do pensamento

«Actividade» e «passividade» não eram usadas em sentido corrente na tradição da filosofia da sociedade pré-industrial. Dificilmente o poderiam ter sido, dado que a alienação do trabalho não tinha ainda atingido um nível comparável ao que existe nos dias de hoje. Por este

---

[2] Usei os termos «actividade espontânea» em *Fuga da liberdade* e «actividade criativa» nos meus últimos escritos.

motivo, filósofos como *Aristóteles* não fazem uma clara distinção entre «actividade» e mero «trabalho». Em Atenas, o trabalho alienado era feito exclusivamente por escravos; tudo o que envolvia esforço físico parece ter sido excluído do conceito de *praxis* (prática), um termo que diz respeito apenas a quase todos os tipos de actividade que uma pessoa *livre* está apta a executar, e que foi essencialmente o termo utilizado por Aristóteles para a actividade livre do indivíduo (ver Nicholas Lobkowicz, *Teoria e prática*).Considerando este antecedente, a questão do trabalho subjectivamente sem sentido, alienado e puramente rotineiro, dificilmente poderia colocar-se aos Atenienses livres. Na sua liberdade estava implícito, justamente, que, pelo facto de não serem escravos, a actividade que exerciam era criadora e significativa.

Não resta qualquer dúvida de que Aristóteles não partilhou o actual conceito de actividade e passividade. Basta que levemos em conta que, para ele, a mais alta forma de *praxis*, ou seja actividade — mais alta ainda do que a actividade política — era a *vida contemplativa*, dedicada à busca da verdade. A ideia de que a contemplação pudesse ser considerada uma forma de inactividade era para ele impensável. Aristóteles considera a vida contemplativa, a *actividade* da melhor parte de nós mesmos, o espírito. O escravo pode desfrutar dos prazeres sensuais do mesmo modo que os homens livres. Mas a *eudaimonia*, o «bem-estar», não reside nos prazeres e sim *em actividades de acordo com a virtude* (*Nichomachean Ethics,* 1177 a, 2).

Do mesmo modo que Aristóteles, a posição de Tomás de Aquino contrasta com o conceito actual de actividade. Também para ele a vida devotada ao silêncio interior e ao conhecimento espiritual, a *vita contemplativa* constitui a forma mais elevada de actividade humana. Tomás de Aquino considera que a vida de todos os dias, a *vita activa*, das pessoas médias, tem igualmente valor e conduz ao bem-estar (*beatitudo*), desde que — e esta condição é crucial — o objectivo para o qual todas as actividades do indivíduo estejam direccionadas seja o bem-estar e que ele seja capaz de controlar as suas paixões e o seu corpo (Tomás de Aquino, *Summa 2-2: 182,183; 1-2: 4,6*).

Mas a questão da *vita contemplativa* e da *vita activa* vai bem mais longe do que isto. Considerando que a posição de Tomás de Aquino traduz um certo compromisso, o autor de *A nuvem do desconhecimento*, um contemporâneo do mestre Eckhart, argumenta vivamente contra o valor da vida activa, enquanto Eckhart, pelo contrário, se manifesta intensamente a seu favor. Esta contradição, contudo, não é

tão gritante como pode parecer, dado que todos eles concordam em que a actividade só é «salutar» quando parte de dentro e expressa as fundamentais necessidades éticas e espirituais. Por este motivo, para todos estes mestres, a actividade laboral separada do campo espiritual das pessoas deve ser rejeitada[3].

Como pessoa e como pensador, *Spinoza* encarnou o espírito e os valores que de uma forma mais tosca estavam vivos no tempo de Eckhart, quatro séculos antes; todavia, ele observou também com entusiasmo as mudanças ocorridas na sociedade e no indivíduo médio. Foi ele o fundador da moderna psicologia científica; um dos descobridores da dimensão do inconsciente, que com esta compreensão enriquecida, contribuiu, mais do que qualquer dos seus antecessores para uma análise mais precisa e sistemática sobre a diferença entre actividade e passividade.

Na sua *Ética*, Spinoza estabelece a distinção entre actividade e passividade (agir e sofrer) como dois aspectos fundamentais do funcionamento mental. A primeira classificação para a *acção* é que ela acompanha a natureza humana: «Dizemos que agimos quando alguma coisa é feita, quer seja dentro ou fora de nós, ou da qual somos a causa, isto é, quando na nossa natureza alguma coisa acontece, dentro ou fora de nós e que apenas por essa natureza pode ser clara e distintamente percebida. Por outro lado, dizemos que sofremos (e o sentido de Spinoza é passivo) sempre que alguma coisa é feita dentro de nós ou ocorre na nossa natureza sem que sejamos nós a causa, a não ser parcialmente» (*Éticas*, 3 def. 2).

Estas frases são difíceis para o leitor actual, habituado a pensar que a expressão «natureza humana» não corresponde a qualquer dado empírico demonstrável. Mas para Spinoza, tal como para Aristóteles, as coisas não são assim; nem o são para alguns neurologistas, biólogos e psicólogos contemporâneos. Spinoza acredita que a natureza humana é tão particular para os seres humanos como a natureza de um cavalo o é para o cavalo. Mais ainda, que a bondade e a maldade, o sucesso e o fracasso, o bem-estar e o sofrimento, a actividade e a passividade, dependem do nível segundo o qual cada pessoa consegue levar a cabo o melhor desenvolvimento da sua própria natureza. A mais perfeita

---

[3] Os escritos de W. Lange, N. Lobkowicz e D. Mieth (1971), fornecem mais esclarecimentos sobre este problema da vida contemplativa e activa.

realização da natureza de cada espécie (neste caso as pessoas, a natureza humana) é o objectivo da vida; quanto mais nos aproximarmos desse modelo, maiores serão a nossa liberdade e o nosso bem-estar.

No modelo de Spinoza de ser humano, o atributo da actividade é inseparável de um outro: a razão. Enquanto actuarmos de acordo com as condições da nossa existência e tivermos consciência delas como reais e necessárias, sabemos a verdade sobre nós próprios. «A nossa mente actua umas vezes e outras vezes sofre: sempre que tem ideias adequadas, ela necessariamente age: e, sempre que tem ideias inadequadas, necessariamente sofre» (*Éticas*, 3;1).

Os desejos dividem-se em activos e passivos (*actiones* e *passiones*). Os primeiros estão enraizados nas condições da nossa existência (as deformações naturais e não as patológicas), e os últimos não nascem, mas são provocados por condições internas ou externas, deformantes. Os primeiros existem na medida em que somos livres; os últimos são provocados pela energia interna ou externa. Todos os «afectos activos» são forçosamente bons: as «paixões» podem ser boas ou más. Segundo Spinoza, actividade, razão, liberdade, bem-estar, alegria e auto-aperfeiçoamento estão inseparavelmente relacionados — do mesmo modo que o estão a passividade, o irracionalismo, a dependência, a tristeza, a fraqueza e as lutas, contrariamente às exigências da natureza humana (*Éticas*, 4; 2, 3, 5; 40, 42).

Só é possível entender a fundo as ideias de Spinoza sobre paixões e passividade, partindo da última — e mais moderna — etapa do seu pensamento: que ser levado por paixões irracionais corresponde a estar mentalmente doente. No grau mais elevado de evolução que conseguimos alcançar, não somos apenas (relativamente) livres, fortes, racionais e alegres mas, também, mentalmente sãos. Na medida em que fracassarmos na perseguição desse objectivo, tornamo-nos dependentes, fracos, irracionais e depressivos. Spinoza, tanto quanto sei, foi o primeiro dos modernos pensadores a postular que a saúde e a doença mental são o resultado do modo certo ou errado de viver.

Para Spinoza a saúde mental é, em última análise, uma manifestação de uma vida correcta; a doença mental, um sintoma do fracasso no viver de acordo com as exigências da natureza humana. «Contudo se a pessoa *ávida* não pensa senão em dinheiro e bens materiais e a ambiciosa apenas na fama, a verdade é que ninguém as olha como doentes, apenas como criaturas aborrecidas; de uma maneira geral, sente-se desprezo por elas. Mas *efectivamente* a avidez, a ambição, etc., consti-

tuem formas de insanidade, ainda que habitualmente não pensemos nelas como *doença*. (*Éticas*, 4; 44). Nesta exposição tão estranha ao pensamento dos nossos dias, Spinoza considera que as paixões que não correspondem às necessidades da natureza humana são patológicas; com efeito vai ao ponto de lhes chamar insanidade.

Os conceitos de Spinoza de actividade e passividade representam uma crítica extremamente radical à sociedade industrial. Em profundo contraste com a actual noção de que as pessoas levadas pela ambição do dinheiro, bens materiais ou fama são normais e bem adaptadas, Spinoza considera-as totalmente passivas e basicamente doentes. Os indivíduos activos, segundo ele, e dá como exemplo a sua própria vida, tornaram-se excepções e de algum modo suspeitos de serem «neuróticos» por se adaptarem tão dificilmente à chamada «actividade normal».

Marx escreveu (nos *Manuscritos Económicos e Filosóficos*) que «a actividade livre e consciente», como a do Homem, constitui o «carácter de espécie humana». A actividade laboral, para ele, representa a actividade humana e, como tal, é vida. O capital, por outro lado, é para Marx o acúmulo, o passado e, em última análise, a morte (*Grundrisse*). Não nos é possível compreender plenamente a carga afectiva que a luta entre o capital e o trabalho constituiu para Marx, a não ser que consideremos que se tratava da luta entre a vida e a morte, do presente contra o passado, das pessoas contra as coisas, do *ser* contra o *ter*. Para Marx a questão era: quem deveria governar quem — deveria a vida governar a morte ou a morte governar a vida? O Socialismo, para ele, significava uma sociedade em que os valores da vida tivessem predominado sobre os da morte.

Toda a crítica de Marx ao capitalismo, assim como a sua visão do socialismo, tem as suas raízes no conceito de que a actividade humana é paralisada no sistema capitalista sendo o objectivo restaurar a plena humanização e repor a actividade em todos os sectores da vida do Homem.

Apesar das formulações influenciadas pelos economistas clássicos, o cliché de que Marx era um determinista, transformando os seres humanos em objectos passivos da história e destituindo-os da sua actividade, representa exactamente o oposto do seu pensamento, como constatarão todos aqueles que o lerem na íntegra e não apenas captando algumas frases isoladas, interpretadas fora do contexto. A visão de Marx não poderia ser expressa de modo mais claro do que na sua própria

declaração: «A História nada faz; não possui riquezas colossais, não promove lutas. São os homens — os homens vivos e reais — que agem, possuem e lutam por tudo. Não é de modo algum a História que utiliza o Homem como meio de atingir os seus fins como se fosse um ser à parte; a História não é mais do que a actividade do Homem lutando para atingir os seus fins» (Marx e Engels, *A Sagrada Família*).

Dos contemporâneos próximos, nenhum compreendeu o carácter passivo da actividade moderna de forma tão penetrante como Albert Schweitzer que, no seu estudo do declínio e renovação da civilização, viu o Homem moderno como prisioneiro, incompleto, descentralizado e «totalmente passivo».

Ser como realidade

Até aqui descrevi o sentido do modo *ser* por contraste com o modo *ter*. Mas, um segundo e igualmente importante significado de *ser* é-nos revelado pelo contraste com o *parecer*. Se eu parecer amável enquanto a minha amabilidade não passa de uma máscara para cobrir as minhas intenções exploradoras — se parecer corajoso enquanto não passo de um inútil ou talvez até de um suicida — se parecer amar o meu país enquanto apenas favoreço os meus interesses egoístas, o parecer, isto é, o meu comportamento para com os outros está em total contradição com a realidade das forças que me motivam. O meu comportamento difere do meu carácter. E a estrutura do meu carácter, a verdadeira motivação do meu comportamento constituem o meu verdadeiro *ser*. O meu comportamento pode reflectir parcialmente o meu ser mas é geralmente uma máscara que eu tenho e uso para servir os meus propósitos. O *behavourismo* lida com esta máscara como se ela fosse um fiável dado científico; a verdadeira compreensão é focalizada na realidade interior que, de uma maneira geral, não é consciente nem directamente observável. Este conceito de *ser* como que «desmascarado», como é expresso por Eckhart, é fulcral no pensamento de Spinoza e de Marx e constitui a descoberta fundamental de Freud.

A compreensão da discrepância entre o comportamento e o carácter, entre a máscara e a realidade que ela oculta representa a principal conquista da psicanálise freudiana. Ele legou-nos um método (livre associação, análise de sonhos, transferência e resistência) que tinha como objectivo desnudar os desejos instintivos (essencialmente os

sexuais) que haviam sido reprimidos na infância. Mesmo posteriormente, quando o desenvolvimento das teorias e terapias psicanalíticas continuaram a enfatizar os acontecimentos traumáticos na área das relações interpessoais, sobrepondo-os aos da vida instintiva, o princípio manteve-se: o que é reprimido são os primeiros e — na minha opinião — também os posteriores desejos e medos traumáticos; o modo de se recompor dos sintomas ou de um mal-estar mais geral depende do desnudar desta carga reprimida. Por outras palavras, aquilo que foi reprimido foram os elementos irracionais, infantis e individuais da experiência.

Por outro lado, a perspectiva do senso comum de um cidadão normal, ou seja, socialmente adaptado, faria supor um indivíduo racional, não necessitando de uma análise profunda. Mas a verdade não é de todo essa. As nossas motivações, ideias e convicções conscientes são uma mescla de informações falsas, paixões irracionais, racionalizações, preconceitos, nos quais pairam fragmentos de verdade transmitindo a noção, embora falsa, de que toda a mescla é real e autêntica. O processo mental esforça-se por organizar toda esta fossa de ilusões, de acordo com as leis da lógica e plausibilidade. Este nível de consciência supostamente reflectiria a realidade; trata-se do esquema que usamos para organizar a nossa vida. E este falso esquema não é reprimido. *O que é reprimido é o conhecimento da realidade, o conhecimento do que é verdadeiro*. Se fizermos a pergunta: *o que é o inconsciente?* a resposta será: além das paixões irracionais, quase todo o conhecimento da realidade. O inconsciente é basicamente determinado pela sociedade que produz essas paixões e dota os seus membros com vários tipos de ficção, ficando, deste modo, as forças da verdade prisioneiras do alegado racionalismo.

A afirmação de que a verdade é reprimida baseia-se, naturalmente, na premissa de que a conhecemos e reprimimos esse conhecimento. «A minha experiência de psicanálise — dos outros e a minha própria — confirma que esta afirmação é, de facto, verdadeira. Nós temos a percepção da realidade e não podemos evitá-la. Do mesmo modo que os nossos sentidos estão organizados para ver, ouvir, cheirar, tocar, quando somos confrontados com a realidade, a nossa razão está preparada para a reconhecer, para ver as coisas como elas são, para percepcionar a verdade. Não me refiro, claro, àquela parte da realidade que requer conhecimentos científicos, ou métodos específicos para poderem ser percebidos. Refiro-me àquilo que é reconhecível pelo "olhar"

concentrado, particularmente a realidade em nós mesmos e nos outros. Nós sabemos quando conhecemos alguém perigoso, quando conhecemos alguém em quem podemos confiar plenamente; sabemos quando nos mentem, nos exploram, nos enganam, quando nos consolamos vendendo a nós próprios um rol de vantagens. Possuímos saber sobre quase tudo o que é importante sobre o comportamento humano, do mesmo modo que os nossos antepassados possuíam um notável conhecimento sobre os movimentos das estrelas. Mas, enquanto eles tinham *consciência* da sua sabedoria e a usavam, nós reprimimos a nossa, de imediato, porque, se ela se tornasse consciente, a nossa vida seria demasiado difícil e, ao que nos é dado acreditar, demasiado "perigosa".»

Esta afirmação é fácil de comprovar. Existe em muitos sonhos, nos quais demonstramos uma profunda compreensão sobre a essência das outras pessoas e de nós mesmos que nos falta por completo durante o dia (incluí exemplos de «sonhos de conhecimento» em *A linguagem esquecida*). Estas situações são evidentes nas frequentes reacções em que por vezes vemos alguém sob um prisma totalmente diferente, e em seguida sentimos como se sempre tivéssemos sabido que era assim. Pode encontrar-se no fenómeno de resistência quando a verdade dolorosa ameaça vir à superfície: sai-nos da boca para fora, em expressões incontidas, num estado de arrebatamento ou em momentos em que a pessoa diz algo como se estivesse alheada, que é precisamente o oposto daquilo em que sempre afirmou acreditar, parecendo em seguida esquecer por completo esse aparte. Com efeito, uma grande quantidade da nossa energia é utilizada para escondermos de nós mesmos aquilo que sabemos, e o grau desse conhecimento reprimido não pode ser exagerado. Uma lenda do Talmude exprimiu este conceito de repressão da verdade da seguinte forma poética: sempre que nasce uma criança, um anjo toca-lhe na cabeça para que ela esqueça toda a verdade que tem consigo no momento de nascer pois, se não a esquecesse, a sua vida seria insuportável.

Voltando à nossa tese principal: o modo *ser* refere-se ao real e contrasta fortemente com o quadro falsificado e ilusório. Neste sentido, qualquer tentativa de aumentar a perspectiva de *ser*, significa um aumento da compreensão da realidade do seu próprio ego, do dos outros, do mundo à nossa volta. Os principais objectivos éticos do judaísmo e do cristianismo — vencer a avidez e o ódio — não podem ser concretizados sem um outro factor que é fulcral no budismo e que

também tem o seu papel no judaísmo e no cristianismo: o caminho para *ser* obtém-se através da penetração da superfície, até alcançar a compreensão da realidade.

A vontade de dar, de partilhar, de sacrificar

Na sociedade contemporânea, assume-se que o modo *ter* de existir se fundamenta na natureza humana e é, portanto, virtualmente imutável. Esta mesma ideia é expressa no dogma que as pessoas são basicamente preguiçosas e passivas por natureza e que não querem trabalhar ou fazer seja o que for a não ser que sejam levadas pelo incentivo material, pela fome ou medo de serem punidas. Este dogma é posto em dúvida por muito pouca gente e determina os nossos métodos educativos e laborais. Todavia, ele é pouco mais do que a expressão do desejo de assegurar o valor das nossas disposições sociais através de lhes imputar o seguirem as necessidades da natureza humana. Aos membros de muitas e diferentes sociedades do passado e do presente, este conceito do egoísmo e preguiça inatas no ser humano pareceria tão fantástico como o contrário nos parece a nós.

A verdade é que ambos os modos *ter* e *ser* de existência representam potencialidades da natureza do homem. E, se o nosso impulso biológico de sobrevivência tende a favorecer o modo *ter*, o egoísmo e a preguiça não são efectivamente as únicas propensões do ser humano.

Nós, como seres humanos, temos um forte e profundo desejo de *ser*: de expressar as nossas faculdades, de sermos activos, de nos relacionarmos com os outros, de escapar da cela da prisão que representa o egoísmo. A verdade desta afirmação poderia ser comprovada por tantas evidências que encheriam todo um volume. D. O. Hebb formulou a essência do problema de forma mais geral afirmando que *o único problema comportamental é o de prestar contas pela inactividade, não pela actividade.* Os dados que se seguem comprovam esta tese genérica[4].

1. Os dados sobre o comportamento dos animais. Experiências e observações directas mostram que muitas espécies executam difíceis tarefas com prazer, mesmo quando não lhes é oferecida qualquer recompensa material.

---

[4] Lidei com algumas destas evidências em *A anatomia da destrutividade humana.*

2. As experiências neurofisiológicas demonstram que a actividade é inerente às células nervosas.

3. O comportamento infantil. Estudos recentes mostram a capacidade e necessidade das crianças pequenas de responder activamente a complicados estímulos — descoberta que contrasta com a convicção de Freud de que a criança vive a experiência dos estímulos exteriores como uma ameaça e que mobiliza a sua agressividade no sentido de a afastar.

4. Comportamento na aprendizagem. Muitos estudos demonstram que a criança e o adolescente são preguiçosos porque as matérias que têm de aprender lhes são apresentadas de um modo seco e morto, incapaz de motivar o seu interesse genuíno; se a pressão e o aborrecimento forem retirados e as matérias forem apresentadas de um modo vivo, uma notável actividade e espírito de iniciativa serão mobilizados.

5. Comportamento no trabalho. As experiências clássicas de E. Mayo mostraram que o próprio trabalho que em si é aborrecido se torna interessante, se os trabalhadores souberem que estão a participar numa experiência conduzida por uma pessoa com a capacidade de estimular a sua curiosidade e o seu espírito de participação. O mesmo foi comprovado em diversas fábricas da Europa e Estados Unidos. Para os dirigentes o estereótipo dos trabalhadores é o seguinte: não estão verdadeiramente interessados numa participação activa; tudo o que querem são salários mais altos; portanto, a participação nos lucros pode ser um incentivo para elevar a produtividade mas não o seu nível de participação. Enquanto os dirigentes têm esta certeza em relação aos métodos de trabalho que utilizam, a experiência demonstrou — e convenceu não poucos dirigentes — que, se os trabalhadores conseguirem ser verdadeiramente activos, responsáveis e bem informados no seu papel laboral, os que aparentavam desinteresse mudam consideravelmente e demonstram um notável grau de capacidade inventiva, actividade, imaginação e satisfação[5].

---

[5] No seu próximo livro *The gamesmen: The new corporate leaders* (que tive o privilégio de ler em manuscrito), Michael Maccoby refere alguns projectos recentes de participação democrática, nomeadamente a sua própria pesquisa em «O Projecto Bolívar». Bolívar é repartido entre os papéis do trabalho desse projecto e será o interveniente, num outro, de um trabalho maior que Maccoby está presentemente a planear.

6. A quantidade de dados que se encontram na vida social e política. A convicção de que as pessoas não querem fazer sacrifícios é notoriamente errónea. Quando Churchill anunciou, no início da Segunda Grande Guerra que o que tinha para exigir aos ingleses era sangue, suor e lágrimas, não os desencorajou, pelo contrário, apelou ao mais profundo desejo humano de se sacrificar, de dar de si. A reacção dos ingleses — e dos alemães e russos também — em relação aos bombardeamentos indiscriminados dos centros populacionais por parte dos beligerantes, prova que o sofrimento não lhes enfraqueceu o espírito; fortaleceu a capacidade de resistência e mostrou o quanto estavam errados aqueles que acreditavam que o terror dos bombardeamentos quebraria o moral do inimigo e ajudaria a terminar a guerra.

Não deixa de ser um triste comentário da nossa civilização o de que a guerra e o sofrimento conseguiram mobilizar a boa vontade humana muito mais do que a vida nos tempos de paz, que parece encorajar principalmente o egoísmo. Felizmente, existem situações, em tempo de paz, em que a luta dos seres humanos pela dádiva e pela solidariedade se manifesta no comportamento individual. As lutas dos trabalhadores, principalmente até ao período da Primeira Grande Guerra, são um exemplo desse comportamento essencialmente não violento. Os trabalhadores solicitavam salários mais altos, mas ao mesmo tempo arriscaram e aceitaram sérias privações para poderem lutar pela sua dignidade e pelo prazer de experimentar a solidariedade humana. A luta era um fenómeno tanto «religioso» como económico. E, apesar de continuarem a existir ainda hoje, a maior parte das lutas da actualidade são por melhores condições de trabalho ou por motivos económicos, se bem que as lutas por melhores condições de trabalho tenham aumentado nos últimos tempos.

A necessidade de dar e partilhar e a disponibilidade para fazer sacrifícios pelos outros podem ainda encontrar-se entre os elementos de certas profissões, como, por exemplo, os enfermeiros, médicos, monges e freiras. O objectivo de ajudar e sacrificar-se é levado a cabo por muitos, se não pela maioria, por bajulação. Todavia, o carácter de um número bastante elevado corresponde aos valores em que acreditam. As mesmas necessidades são afirmadas e expressas em muitas comunas ao longo dos séculos, tanto religiosas como socialistas ou humanistas. Encontramos a vontade de dar nos indivíduos que oferecem sangue (sem receber qualquer pagamento), nas muitas situações em que as pessoas arriscam a vida para salvar a de outrem. A manifestação

do desejo de dar está patente nas pessoas que amam genuinamente «o falso amor», isto é, a partilha de egoísmos mútuos torna as pessoas mais egoístas (e esta é uma situação muito comum). O amor genuíno aumenta a capacidade de amar e de dar aos outros. O verdadeiro amante ama o mundo inteiro através do seu amor por determinada pessoa[6].

Por outro lado, constatamos que não são poucos aqueles, especialmente os jovens, que não suportam o luxo e o egoísmo que os rodeia nas suas famílias abastadas. Contra as expectativas dos mais velhos, que consideram que os filhos «têm tudo o que querem», eles revoltam-se contra a indiferença e o isolamento das suas vidas. Pois a verdade é que não têm tudo o que querem e querem aquilo que não têm.

Exemplos marcantes de gente como esta, pertencente ao passado histórico, são os filhos e filhas dos homens ricos do Império Romano que abraçaram a religião da pobreza e do amor; outro é o de Buda, que sendo um príncipe e tendo todos os luxos e prazeres que poderia desejar, descobriu que *ter* e consumir causam infelicidade e sofrimento. Um exemplo mais recente (segunda metade do século XIX) são os filhos e filhas das classes mais altas da Rússia, os *Narodniki*. Não se achando capazes de continuar a suportar o ambiente de ociosidade e injustiça em que tinham nascido, esses jovens abandonaram as famílias e juntaram-se aos camponeses pobres, viveram com eles e ajudaram a erguer um dos fundamentos da luta revolucionária na Rússia.

Podemos testemunhar um fenómeno semelhante entre os filhos e filhas das classes prósperas dos Estados Unidos e da Alemanha, que consideram a vida, no ambiente luxuoso das suas casas, desinteressante e sem significado. Mais do que isso, é-lhes insuportável a indiferença mundial em relação aos pobres e o caminhar passivo no sentido de uma guerra nuclear em nome do egoísmo individual. É esse o motivo porque deixam as suas casas e o seu meio em busca de um

---

[6] Uma das mais importantes fontes para a compreensão do impulso de dar e partilhar é o clássico de P. A. Kropotkin, *Ajuda mútua: um factor de evolução* (1902). Dois outros trabalhos importantes são *A dádiva do relacionamento: do sangue humano à política social* de Richard Titmuss (no qual ele refere as manifestações pessoais do desejo de dar e salienta que o nosso sistema económico impede as pessoas de exercerem livremente o seu direito de dar), e a edição de Edmund S. Phelps *Altruísmo, moralidade e teoria económica.*

novo estilo de vida — e continuam insatisfeitos porque nenhum esforço construtivo parece ter qualquer hipótese. Muitos deles foram inicialmente os mais idealistas e sensíveis da jovem geração; mas, a dada altura, faltando-lhes tradição, maturidade, experiência e sabedoria política, ficam desesperados, narcisicamente sobrevalorizam as suas próprias capacidades e tentam obter o impossível pelo uso da força. Formam-se os chamados grupos revolucionários e esperam salvar o mundo através de actos de terror e destruição, não compreendendo que apenas estão a contribuir para a tendência generalizada, para a violência e para a desumanização. Perderam a capacidade de amar e substituíram-na pelo desejo de sacrificar as suas próprias vidas. (O auto-sacrifício é muitas vezes a solução para os indivíduos que desejam ardentemente amar, mas que perderam essa capacidade e vêem no sacrifício das suas próprias vidas uma experiência de alto nível amoroso.) Mas estes jovens do auto-sacrifício são muito diferentes dos *mártires por amor,* que estão profundamente ligados à vida e que apenas aceitam a morte, quando a tal são obrigados, para não se traírem. Na actualidade os jovens que se auto-sacrificam são os acusados, mas são igualmente os acusadores, pois demonstram que no nosso sistema social alguns dos melhores de entre eles ficam tão isolados e tão sem esperança que apenas lhes resta a destruição e o fanatismo como forma de saírem do seu desespero.

A vontade humana de vivenciar a união com os outros tem as suas raízes nas condições específicas de existência que caracterizam a nossa espécie e constitui uma das mais fortes motivações do comportamento humano. Através da combinação das mais pequenas decisões instintivas e o máximo desenvolvimento do raciocínio, os seres humanos perderam a sua unidade inicial com a Natureza. Para não nos sentirmos totalmente isolados — o que efectivamente nos condenaria à loucura — há que encontrar uma nova unidade: com os nossos irmãos Homens e com a Natureza. Esta necessidade humana de unidade com os outros é experimentada de muitas maneiras: na ligação simbiótica com a mãe, com um ídolo, com a respectiva tribo, nação, classe, religião, fraternidade ou organização profissional. Muitas vezes estas ligações sobrepõem-se e frequentemente assumem uma forma extática, como entre os membros de uma determinada seita religiosa ou de um linchamento de multidão, ou ainda numa explosão de histeria nacional em caso de guerra. A eclosão da Primeira Guerra Mundial, por exemplo, deu origem a uma das mais drásticas destas formas extáticas de

«união». Subitamente, de um dia para o outro, as pessoas abandonaram as convicções de toda a sua vida, de pacifismo, antimilitarismo, socialismo; os cientistas puseram de lado as longas experiências de pensamento objectivo, crítico e imparcial para se juntarem ao imenso fluxo da unidade.

O desejo de experimentar a unidade com os outros manifesta-se, tanto nos comportamentos mais baixos (actos de sadismo e destruição) como nos mais elevados: solidariedade com base num ideal ou numa convicção. Constitui também a causa principal da necessidade de adaptação; os seres humanos têm mais medo de ser banidos do que de morrer. É crucial, para qualquer sociedade, o tipo de união e solidariedade que estabelece e o tipo que *pode* apoiar, de acordo com as suas condições de estrutura socioeconómica.

Estas considerações parecem indicar que as duas tendências estão presentes nos seres humanos: a primeira, *ter* — possuir — que deve a sua força em última análise ao factor biológico do desejo de sobrevivência; segunda, *ser* — partilhar, dar, sacrificar — que deve a sua força às condições específicas da existência humana e à necessidade inerente de ultrapassar o isolamento através da unificação com os outros. Estes dois esforços contraditórios em cada ser humano fazem com que a estrutura social, as suas normas e valores, decidam qual dos dois se torna dominante. As culturas que alimentam a avidez da posse, e portanto o modo *ter* de existência, estão enraizadas num dos potenciais humanos; as culturas que encorajam o modo *ser*, o partilhar, estão enraizadas no outro potencial. Cabe-nos decidir qual dos dois pretendemos cultivar, tendo apesar de tudo consciência de que a nossa decisão é fortemente determinada pela estrutura socioeconómica da nossa respectiva sociedade, que nos influencia para uma ou outra solução.

Em consequência das minhas observações na área dos comportamentos de grupo, tenho tendência a acreditar que os dois extremos, manifestando respectivamente os tipos profundamente marcados e praticamente inalteráveis de *ter* e *ser*, constituem uma pequena minoria; que, na grande maioria, ambas as possibilidades são reais e o facto de uma se tornar dominante e a outra reprimida depende dos factores ambientais.

Esta convicção contradiz um dogma psicanalítico amplamente difundido de que o ambiente produz mudanças essenciais no desenvolvimento da personalidade, durante a infância, e nomeadamente a primeira infância, mas que após este período o carácter se fixa e dificil-

mente é alterado por mudanças exteriores. Este dogma psicanalítico teve grande facilidade de aceitação, dado que as condições básicas da infância se mantêm ao longo da vida da maior parte das pessoas, uma vez que as condições sociais se mantêm. Contudo, existem muitos casos em que uma mudança drástica de ambiente conduz a fundamentais alterações de comportamento, por exemplo, quando as forças negativas deixam de ser alimentadas e as positivas são encorajadas e fortalecidas.

Em resumo, a frequência e intensidade do desejo de partilhar, dar e sacrificar não devem surpreender-nos se levarmos em conta as condições de existência da espécie humana. O que é surpreendente é o facto de esta necessidade ter podido ser reprimida ao ponto de fazer dos actos de egoísmo a regra, nas sociedades industriais (e em muitas outras) e dos actos de solidariedade a excepção. Mas, paradoxalmente, este mesmo fenómeno é causado pela necessidade de união. Uma sociedade cujos princípios são a aquisição, o lucro e a propriedade, produz um carácter social orientado para o *ter* e, uma vez estabelecido o padrão dominante, ninguém quer ser um marginal ou um proscrito; a fim de evitar este risco, todos se adaptam à maioria, que apenas tem em comum o antagonismo mútuo.

Como consequência desta atitude preponderante de egoísmo, os dirigentes da nossa sociedade acreditam que as pessoas podem ser motivadas apenas pelo incentivo de vantagens materiais, ou seja, através de recompensas e que não reagirão aos apelos da solidariedade e do sacrifício. Portanto, com excepção dos tempos de guerra, estes apelos raramente são feitos, e as hipóteses de observar os possíveis resultados perdem-se por completo.

Apenas uma estrutura socioeconómica e um quadro da natureza humana radicalmente diferentes poderiam mostrar que o suborno não é a única maneira (nem a melhor) de influenciar as pessoas.

VI

NOVOS ASPECTOS DE *TER* E *SER*

Segurança-Insegurança

Não ir mais longe, ficar onde estamos, voltar, por outras palavras, a confiar naquilo que temos, é muito tentador, pois o que *temos*, já é nosso conhecido; podemos agarrar-nos a ele, sentirmo-nos seguros. O que receamos e, consequentemente, evitamos é dar um passo para o desconhecido, para o incerto, porque, com efeito, ainda que o *passo* possa não nos parecer arriscado depois de o termos dado, *antes* de tomarmos a iniciativa os novos aspectos surgem-nos como extremamente arriscados e, portanto, assustadores. Apenas aquilo que é antigo, experimentado, é seguro; ou assim nos parece. Cada novo passo contém o perigo do fracasso, e esse é um dos motivos porque as pessoas temem tanto a liberdade[1].

É claro que, em todos os estágios da vida o que é antigo e conhecido é diferente. Como bebés *temos* apenas o nosso corpo e o peito da nossa mãe (inicialmente ainda indiferenciado). Em seguida começamos a orientar-nos para o mundo, dando início ao processo de criar nele um lugar para nós. Começamos a querer *ter* coisas: *temos* a nossa mãe, pai, irmãos, brinquedos; mais tarde *adquirimos* conhecimentos, um emprego, uma posição social, uma esposa, filhos, e depois disso *temos* uma espécie de vida posterior, quando adquirimos o nosso pequeno terreno no cemitério, um seguro de vida e expressamos a nossa «última vontade».

Todavia, apesar da segurança de *ter*, as pessoas admiram os que possuem a perspectiva do novo, que abrem outros caminhos, que mos-

---

[1] Este é o tema principal de *Fuga da Liberdade*.

tram a coragem de seguir em frente. Na mitologia este modo de existência é simbolicamente representado pelo *herói*. Os heróis são todos aqueles que têm a coragem de deixar o que *têm* — a sua terra, a sua família, a sua propriedade — e partir, não sem medo, mas sem sucumbir a ele. Na tradição budista, Buda é o herói que deixa tudo o que possui, todas as certezas contidas na teologia Hindu — a sua posição social, a sua família — e parte para uma vida de desapego. Abraão e Moisés são heróis na tradição judaica. O herói dos cristãos é Jesus, que nada tinha e — aos olhos do mundo — nada era, e que, todavia, accionava a profundidade do seu amor por todos os seres humanos. Os gregos têm heróis seculares cujo objectivo é a vitória, a satisfação do orgulho próprio, a conquista. Contudo, tal como os heróis espirituais, Hércules e Odisseu partem para longe, sem se deixar amedrontar com os riscos e perigos que os aguardam. Os heróis dos contos de fadas acompanham este mesmo critério: partir para longe e enfrentar a incerteza.

Admiramos estes heróis porque, no fundo, sentimos que eles são como nós gostaríamos de ser — se fôssemos capazes. Mas o medo leva-nos a acreditar que não conseguimos ser assim, que apenas os heróis o conseguem. Deste modo, eles transformam-se em ídolos; transferimos para eles a nossa capacidade de movimentação e mantemo-nos onde estamos — «porque nós não somos heróis».

Esta discussão poderia parecer implicar que ao mesmo tempo que ser herói é desejável, é também disparatado e contra os próprios interesses. De modo algum. Os cautelosos, os indivíduos do *ter*, usufruem da segurança apenas por necessidade, porque a sua extrema insegurança os leva a depender do que *têm*: dinheiro, prestígio, o seu ego — ou seja, de algo que lhes é exterior. Mas o que será deles se perderem o que têm? Pois com efeito tudo o que se tem pode ser perdido. Um património, obviamente, pode perder-se — e geralmente com ele perde-se a posição, os amigos — e a qualquer momento se pode e, mais tarde ou mais cedo, a tal se é obrigado, perder a vida.

Se eu sou o que eu tenho e se o que eu tenho se perde, então quem sou eu? Ninguém, senão um vencido, esvaziado e patético testemunho de uma maneira errada de viver. Pelo facto de poder perder o que tenho, estou forçosa e constantemente preocupado com essa *possível* perda. Tenho medo dos ladrões, das mudanças económicas, das revoluções, da doença, da morte e tenho medo do amor, da liberdade, do crescimento, da mudança, do desconhecido. O que faz com que esteja

constantemente preocupado, sofrendo de hipocondria crónica, não apenas em relação à perda da saúde mas a qualquer outra perda daquilo que tenho; torno-me defensivo, difícil, desconfiado, solitário, levado pela necessidade de ter mais, a fim de me sentir mais protegido. Ibsen deu-nos uma bela descrição da personalidade autocentrada, no seu *Peer Gynt*. O herói está cheio de si; no auge do seu egoísmo acredita que o que o torna ele próprio é o seu «aglomerado de desejos». No fim da vida, reconhece que devido a uma existência estruturada na posse, deixou de ser ele mesmo e que é como uma cebola sem núcleo, um homem inacabado que afinal nunca soube sê-lo.

A ansiedade e insegurança criadas pelo medo de perder o que se tem estão ausentes no modo *ser*. Se *eu sou quem sou* e não o que tenho, ninguém mo pode tirar ou ameaçar a minha segurança e a minha noção de identidade. O meu núcleo está dentro de mim; a minha capacidade de ser e expressar os meus poderes essenciais faz parte da estrutura do meu carácter e depende de mim. Este processo é igualmente verdadeiro no decorrer normal da vida, com excepção, claro, de circunstâncias tais como doenças incapacitantes, tortura ou outros casos de sérias restrições exteriores.

Enquanto o modo *ter* se baseia em algo que se reduz com o uso, o *ser* cresce com a prática (o «arbusto em chamas» que não se consome é o símbolo bíblico para este paradoxo). Os poderes da razão, do amor, da criação artística e intelectual, todas as capacidades essenciais aumentam através da sua constante expressão. O que se gasta não é perdido; pelo contrário, o que é guardado é que se perde. A única ameaça à minha segurança no modo *ser* reside em mim mesmo: na falta de confiança na vida e nos meus processos criadores, nas tendências regressivas, na preguiça interior e no desejo de fazer com que os outros tomem conta da minha vida. Mas estes perigos não são *inerentes* ao *ser*, como o perigo de perda é inerente ao *ter*.

Solidariedade-Antagonismo

A experiência de amar, gostar, usufruir de alguma coisa sem desejar *tê-la* é, afinal, aquilo a que Suzuki se referiu em contraste com os poemas japonês e inglês (ver Capítulo I). Não é, com efeito, fácil ao moderno Homem ocidental experimentar o prazer dissociando-o do *ter*. Todavia, também não nos é inteiramente estranho. O exemplo da

flor dado por Suzuki não se aplicaria se, em vez de olhar para a flor, o caminhante tivesse olhado para a montanha, para a campina ou para algo que não pudesse fisicamente ser retirado. Certamente muitos, ou mesmo a maioria das pessoas não *veria* realmente a montanha a não ser como um cliché; em vez de *vê-la* quereriam saber o seu nome e altitude — ou poderiam desejar escalá-la, que pode ser uma outra forma de a possuir. Mas alguns conseguem ver genuinamente a montanha e retirar prazer disso. O mesmo poder-se-á dizer em relação à apreciação de obras musicais. Isto é, comprar uma gravação da música de que se gosta pode ser um acto de a possuir, e provavelmente a maioria dos indivíduos que gostam realmente de arte, «consomem-na». Mas, uma minoria ainda responde à música e à arte com uma alegria genuína e sem o impulso de a «possuir».

Por vezes lemos as respostas das pessoas no seu rosto. Recentemente vi um programa de televisão sobre os extraordinários acrobatas e malabaristas do circo chinês, durante o qual a câmara focou repetidamente a audiência a fim de registar a reacção individual de alguns elementos da multidão. A maior parte dos rostos estavam deslumbrados, trazidos à vida, cheios de beleza como resposta àquela actuação viva e plena de graciosidade. Apenas uma minoria aparentava frieza e indiferença.

Outro exemplo de como usufruir sem desejo de posse pode ler-se na nossa reacção às crianças pequenas. Também aqui, suspeito que existe uma considerável parcela de comportamento auto-ilusório, uma vez que todos adoramos o papel do indivíduo que gosta muito das crianças. Mas, apesar de existirem motivos para dúvidas, acredito que a resposta viva e genuína aos bebés não é assim tão rara. Ela pode ocorrer, em parte, porque, em contraste com os sentimentos que nutrem em relação aos adolescentes e adultos, muitas pessoas não receiam as crianças, o que as leva a sentirem-se livres para reagir a elas de forma amorosa, o que não é possível se o medo actuar de permeio.

O exemplo mais relevante de satisfação, sem desejo de possuir aquilo que nos satisfaz, pode encontrar-se nas relações interpessoais. Um homem e uma mulher podem gostar um do outro a muitos níveis; cada um pode apreciar as atitudes, gostos, ideias, temperamento ou toda a personalidade do outro. Todavia, só naqueles que têm necessidade de *ter* tudo aquilo de que gostam é que este prazer mútuo resulta, geralmente, em desejo de posse sexual. Para os que apresentam um modo dominante de *ser*, o outro é agradável e até atraente do ponto de

vista erótico, mas não necessita absolutamente de ser «colhido», se nos reportarmos ao poema de Tennyson, para que possam usufruir do prazer da sua presença.

Os indivíduos centrados no *ter* querem possuir a pessoa de quem gostam ou que admiram. Observamos esta realidade nas relações entre pais e filhos, entre professores e alunos e entre amigos. Nenhum dos parceiros se satisfaz com a presença do outro, cada um deseja tê-lo só para si, daqui surge o ciúme em relação a todos aqueles que têm o mesmo desejo. Cada parceiro procura o outro como um marinheiro cujo barco naufragou busca uma prancha — para sobreviver. Predominantemente as relações de *ter* são pesadas, opressivas, cheias de conflitos e ciúmes.

De um modo geral, os elementos fundamentais na relação entre indivíduos do modo *ter* de existência são a competição, o antagonismo e o medo. O elemento antagónico na relação do *ter* vai contra a sua própria natureza. Se o *ter* é a base do meu sentido de identidade, porque «Eu sou o que eu tenho», o desejo de *ter* conduzirá ao desejo de ter muito, de ter mais, de ter o máximo. Por outras palavras, a *avidez* é o resultado natural da orientação do *ter*. Pode tratar-se da avidez da avareza, do caçador de lucros, do mulherengo, do perseguidor de homens. Seja o que for que constitua a sua cobiça, o ávido nunca tem o suficiente, nunca consegue estar «satisfeito». Em contraste com as necessidades fisiológicas tais como a fome, que possui pontos de saciedade definidos, de acordo com a fisiologia do corpo, a *avidez* mental — e toda a avidez é mental, mesmo quando é satisfeita através do corpo — não possui ponto de saciedade, uma vez que a sua consumação não preenche o vazio interior, o tédio, a solidão e a depressão que deveria ultrapassar. A somar a isto, como aquilo que *têm* lhes pode ser tirado de uma ou de outra forma, coloca-se a necessidade de ter mais a fim de fortificar a sua existência contra esse perigo, pois se cada um desejar ter sempre mais, há que temer a intenção agressiva do vizinho, de pretender retirar-lhe o que ele tem. A fim de evitar esse ataque, cada um tem de tornar-se mais poderoso e defensivo. Além disso, a produção, por imensa que venha a tornar-se, nunca conseguirá acompanhar os desejos *ilimitados*, haverá competição e antagonismo entre os indivíduos na luta por conseguir o máximo. E a contenda continuaria ainda que fosse possível atingir um estado de total abundância: os menos dotados de saúde física, capacidade de atracção, habilidade e talento invejariam com todo o rancor todos aqueles que tivessem «mais».

O facto de o modo *ter* e a avidez que dele resulta conduzirem ao antagonismo interpessoal e à contenda é igualmente verdade para as nações, pois enquanto estas forem compostas por indivíduos cujas principais motivações se traduzem na posse e na cobiça não conseguirão evitar fazer a guerra. Necessariamente cobiçam o que uma outra nação possui e procuram obter o que desejam através da guerra, da pressão económica ou de ameaças. Utilizarão estes métodos em primeiro lugar contra as nações mais fracas e formarão alianças que as tornarão mais fortes do que as nações que pretendem atacar. Ainda que exista apenas uma hipótese razoável de vencer, uma nação enfrentará a guerra, não porque sofra economicamente, mas pelo desejo de ter mais e porque a conquista está profundamente impregnada no carácter social.

É claro que existem períodos de paz, mas há que estabelecer a distinção entre a paz duradoura e a paz que não passa de um fenómeno transitório, de uma paragem de tempo que tem como finalidade reunir forças, reestruturar a indústria e o exército — por outras palavras, entre a paz que constitui um permanente estado de harmonia e a paz que é essencialmente um período de tréguas. Apesar de os séculos XIX e XX terem tido períodos de tréguas, ambos são caracterizados por um estado de guerra crónica entre os principais actores do teatro histórico. A paz, enquanto estado de relação harmoniosa e duradoira entre nações só será possível quando a estrutura do *ter* for substituída pela do *ser*. A ideia de que é possível construir a paz ao mesmo tempo que se encoraja a luta pela posse e pelo lucro é uma ilusão, e uma ilusão perigosa, porque impede que as pessoas tomem consciência de que estão face a uma clara alternativa: ou uma mudança radical do seu carácter ou a perpetuação da guerra. Esta é, de facto, uma alternativa antiga; os dirigentes escolheram a guerra e as pessoas comuns seguiram-nos. Hoje e amanhã, com o incrível aumento da capacidade destruidora das novas armas, a alternativa já não é a guerra — mas o suicídio mútuo.

O que sucede com as guerras internacionais aplica-se com a mesma veracidade à guerra entre classes. A luta de classes, essencialmente entre exploradores e explorados, existiu sempre em sociedades que se basearam no princípio da cobiça. Não houve qualquer luta de classes onde não existisse nem a necessidade nem a possibilidade de exploração nem um carácter social ávido. Mas o facto é que existem classes em todas as sociedades, mesmo nas mais prósperas, onde o modo *ter* é dominante. Como já foi referido, dada a imensidão de desejos, nem a

maior de todas as produções poderia satisfazer as fantasias dos indivíduos de terem mais do que os seus vizinhos. Necessariamente, os mais fortes, os mais espertos e mais favorecidos por outras circunstâncias tentarão sempre obter uma situação mais favorável, aproveitando-se dos mais fracos, quer através da força e da violência quer pela persuasão. As classes oprimidas derrubarão os seus governantes. A luta de classes poderá, talvez, tornar-se menos violenta, mas não desaparecerá enquanto a avidez dominar o coração dos homens. A ideia de uma sociedade sem classes no chamado mundo socialista, impregnado deste espírito de avidez é tão ilusória — e perigosa — como a ideia da paz permanente entre nações ávidas.

No modo *ser*, o *ter* pessoal (propriedade privada) tem pouca importância afectiva, dado que eu não preciso de possuir uma coisa para retirar prazer dela, ou mesmo para a utilizar. No modo *ser*, mais de uma pessoa, mais precisamente milhões, partilham a satisfação em relação ao mesmo objecto, dado que nenhuma delas precisa — ou quer — *tê-lo,* como condição necessária para o desfrutar. Este facto não só evita o conflito como cria uma das formas mais profundas de felicidade: a do prazer partilhado. Nada une mais as pessoas (sem restringir a sua individualidade) do que partilhar a admiração e o amor por um indivíduo, uma ideia, uma peça musical, um quadro, um símbolo; partilhar através de um ritual — e partilhar a dor. A experiência da partilha estabelece e mantém viva a relação entre duas pessoas; ela constitui a base de todas as grandes religiões, dos movimentos políticos e filosóficos. Naturalmente esta verdade só o é enquanto e na medida em que os indivíduos amem ou admirem verdadeiramente. Quando os movimentos políticos e religiosos cristalizam, quando a burocracia comanda os indivíduos utilizando meios e ameaças, a partilha terminou.

Enquanto a Natureza concebeu o protótipo — ou talvez o símbolo — do prazer partilhado num acto sexual, empiricamente este acto não constitui necessariamente um prazer partilhado: os parceiros são por vezes tão narcisistas, individualistas e possessivos que apenas podemos falar de prazer simultâneo mas não partilhado.

Noutro aspecto, todavia, a Natureza oferece um símbolo menos ambíguo para a distinção entre o *ter* e o *ser*. A erecção do pénis é totalmente funcional. O macho não *tem* uma erecção, como se se tratasse de uma propriedade ou de uma qualidade permanente (e quantos homens desejariam tê-la!). O pénis *está* em estado de erecção

enquanto o homem se mantiver excitado, enquanto ele desejar a pessoa que motivou nele esse estado. Se por qualquer motivo, algo interferir nesta excitação, o homem não *tem* nada. E, ao contrário de quase todos os outros tipos de comportamento, a erecção não pode ser simulada. George Groddek, um dos mais destacados psicanalistas, ainda que relativamente pouco conhecido, costumava comentar que o homem, ao fim e ao cabo, é homem apenas durante alguns minutos; a maior parte do tempo não passa de um rapazinho. É claro que Groddek não pretendia com isto dizer que ele se torna garoto no seu ser total, mas justamente naquele aspecto que para a maioria constitui a prova de que é um homem (ver o ensaio que escrevi —1943 — sobre «Sexo e carácter»).

Alegria-Prazer

Mestre Eckhart ensinou que a vitalidade conduz à *alegria*. É difícil para o leitor actual entender plenamente a palavra «alegria» e poderá acontecer-lhe lê-la como se Eckhart tivesse escrito «prazer». Todavia a diferença entre alegria e prazer é crucial, particularmente no que se refere à distinção entre os modos *ter* e *ser*. Não é fácil compreender em profundidade esta diferença, uma vez que vivemos num mundo de «prazeres sem alegria».

O que é o prazer? Apesar de o termo ser utilizado em diferentes sentidos, se considerarmos o seu uso no pensamento popular parece-nos que a melhor definição será: a satisfação de um desejo que não requer actividade (no sentido de vitalidade) para ser satisfeito. Esse prazer pode ser extremamente intenso: o prazer de ter sucesso social, de ganhar mais dinheiro, de ganhar a lotaria, o prazer sexual convencional, comer até se sentir saciado, ganhar uma corrida, o estado de exaltação que se obtém através da bebida, do transe, das drogas; o prazer de satisfazer o sadismo ou a fúria de matar ou desmembrar o que está vivo.

É claro que, se pretenderem tornar-se ricos e famosos, os indivíduos têm de ser muito activos no sentido do negócio, mas não no sentido do «nascimento interior». Quando tiverem alcançado o seu objectivo, poderão sentir-se «entusiasmados», «intensamente satisfeitos», sentir que atingiram um «ponto máximo», mas que ponto? Talvez o máximo da excitação, da satisfação do estado de transe ou do estado

orgástico. Mas podem ter sido levados a atingir este estado através de paixões que, apesar de serem humanas, são igualmente patológicas na medida em que não conduzem a uma solução intrinsecamente adequada à condição humana. Tais paixões não levam a um maior crescimento e fortalecimento do Homem mas, pelo contrário, à sua mutilação. Os prazeres dos hedonistas radicais, a satisfação de cada nova ambição, os prazeres da sociedade contemporânea produzem diversos graus de *excitação*. Mas não conduzem à *alegria*. Com efeito, essa falta torna necessária a busca de prazeres cada vez mais excitantes.

A este respeito, a sociedade moderna está na mesma situação da hebraica de há três mil anos atrás. Falando ao povo de Israel acerca de um dos seus piores pecados, Moisés disse: «Vós não sentistes o Senhor vosso Deus com *alegria e contentamento* no coração, no meio da abundância de todas as coisas» (Deuteronómio 28:47). A alegria é a companheira da actividade criativa. Não é a «experiência do ponto máximo», que termina subitamente; é sim uma planura, um sentir constante que acompanha a expressão criadora das faculdades essencialmente humanas. A alegria não é o fogo estático do momento, é a luz que acompanha o *ser*.

O prazer e o entusiasmo acabam por levar à tristeza, após o referido «auge» ter sido alcançado; pois o entusiasmo tornou-se uma experiência, mas o recipiente não se dilatou. As capacidades interiores de cada um não aumentaram. Foi feita a tentativa de penetrar no aborrecimento da actividade não criativa e, por um momento, unificar todas as energias, excepto a razão e o amor. Foi feita a tentativa de tornar o Homem super-humano, sem o humanizar. Tudo parecia estar a ser bem sucedido até ao momento do triunfo, mas ao triunfo segue-se uma profunda tristeza: porque nada mudou por dentro. A máxima «após o coito o animal fica triste» — *Post coitum animal triste est* — expressa o mesmo fenómeno em relação ao sexo sem amor, que é uma «experiência de auge» de intensa excitação e, portanto, de entusiasmo e prazer, necessariamente seguida do desapontamento que o seu final vem criar. A alegria no sexo só é vivenciada quando a intimidade física é ao mesmo tempo a intimidade do amor.

Como seria de esperar, a alegria terá de ter um papel fundamental nas religiões e sistemas filosóficos para os quais *ser* constitui o objectivo da vida. O budismo, ao mesmo tempo que rejeita o prazer, concebe o estado de Nirvana como um estado de alegria, que se encontra expresso nos relatos e imagens da morte de Buda (estou em dívida para

com o falecido D. T. Suzuki, por me ter chamado a atenção para este facto num famoso quadro representando a morte de Buda).

O Antigo Testamento e a posterior tradição judaica, ao mesmo tempo que alertam para os prazeres que brotam da satisfação da ambição, vêem na alegria o estado de espírito que acompanha o *ser*. O Livro dos Salmos termina com a série de quinze salmos que constituem um grande hino à alegria, e os salmos enérgicos começam com o medo e a tristeza e terminam na alegria e na exaltação[2]. O Sabbath é o dia da alegria e, no Tempo Messiânico, ela será o estado de espírito predominante. Na literatura profética abundam as expressões de alegria em passagens como: «Então, a jovem executará danças alegres; jovens e velhos partilharão do júbilo comum. Converterei o seu pranto em gozo, e consolá-los-ei, passada a sua dor, e os alegrarei» (Jeremias 31:13) e «Tirareis com alegria água das fontes da salvação» (Isaías 12:3). Deus chama a Jerusalém «a cidade das Minhas delícias» (Jeremias 49:25).

Encontramos a mesma ênfase no Talmude: «A alegria de um mitzvah (o cumprimento de um dever religioso) é o único meio de alcançar o Espírito Santo» (Berqkoth 31, a). A alegria é considerada tão fundamental que, de acordo com a lei do Talmude, o luto por um parente próximo, cuja morte tenha ocorrido menos de uma semana antes, deve ser interrompido pela alegria do Sabath.

O movimento Hasidico, cujo lema «Servir Deus com alegria» é um versículo dos Salmos, criou uma forma de viver na qual a alegria era um dos elementos de maior relevo. A tristeza e a depressão eram considerados sinais de erro espiritual, quando não de franco pecado.

No desenvolvimento cristão, o próprio nome dos evangelhos — Novas de Alegria — mostra o lugar fulcral do júbilo e da alegria. No Novo Testamento, ela é o fruto da desistência da posse, ao passo que a tristeza é o estado de espírito que se agarra ao que é material (ver, por exemplo, Mateus 13:44 e 19:22). Em muitas das elocuções de Jesus a alegria é concomitante com a vida de acordo com o modo *ser*. No seu último discurso aos Apóstolos, Jesus fala deste sentimento na sua forma final: «Digo-vos isto para que a Minha alegria esteja em vós e o vosso gozo seja completo» (S. João 15:11).

Como referimos anteriormente, também no pensamento do mestre Eckhart a alegria tem um lugar de extrema importância. Eis, por pala-

---

[2] Analisei estes salmos em *Tu serás como Deus*.

vras suas, uma das mais belas e poéticas expressões da ideia do poder criador do riso e da alegria: «Quando Deus se ri para a alma e a alma se ri para Deus, as pessoas da Trindade são geradas utilizando uma figura de retórica: quando o pai se ri para o filho e o filho ri de novo para o pai, esse riso oferece prazer, esse prazer dá alegria, a alegria cria o amor e o amor gera as pessoas (da Trindade) das quais o Espírito Santo faz parte» (Blakeney, p. 245).

Spinoza confere à alegria um lugar supremo no seu sistema ético-antropológico. «A alegria» diz-nos, «é a passagem do Homem de um grau de perfeição menor para um maior. *A tristeza* é a sua passagem de uma maior para uma menor perfeição» (*Éticas*, 3; 2, 3).

As afirmações de Spinoza só poderão ser entendidas na sua totalidade se as integrarmos no contexto global de todo o seu sistema de pensamento. A fim de não decair, devemos esforçar-nos por nos aproximar do «modelo da natureza humana», ou seja, devemos ser extremamente livres, racionais, activos. Devemos tornar-nos aquilo que podemos ser. Isto deve ser entendido com tudo o que de «bom» é potencialmente inerente à nossa natureza. Para Spinoza, o «bom» é «tudo aquilo de que estamos certos ser um meio pelo qual nos podemos aproximar cada vez mais do modelo de natureza humana que temos à nossa frente; «mau», para ele, é o contrário: é tudo o que sabemos que nos impede de alcançar esse modelo (*Éticas,* 4, Prefácio). A alegria é o bem. A tristeza (*Tristitia*, melhor traduzido como «melancolia», «pesar») é o mal. A alegria é a virtude, a tristeza é o pecado.

A alegria é, pois, o que vivenciamos no processo de crescimento e aproximação do objectivo de nos tornarmos nós próprios.

Pecado e Perdão

No conceito clássico do pensamento teológico judaico e cristão, o pecado é basicamente idêntico à *desobediência* à vontade de Deus. Isto é bastante notório no exemplo comummente apresentado do pecado original, a desobediência de Adão. Na tradição judaica este acto não é entendido como o pecado «original» que todos os descendentes de Adão herdaram, como acontece na tradição cristã, mas apenas como o *primeiro* pecado — não necessariamente presente nos descendentes de Adão.

Todavia, o elemento comum é a noção de que desobedecer às ordens de Deus *é* pecado, sejam essas ordens quais forem. Este facto não deve surpreender-nos se considerarmos que a imagem de Deus nessa parte da história bíblica é a de uma autoridade total, padronizada num oriental rei dos reis. É ainda menos surpreendente se tivermos em linha de conta que a Igreja, quase desde o início, se adaptou a uma ordem social que, tanto no feudalismo de então como no capitalismo de hoje, exigia, para o seu funcionamento, a estrita obediência do indivíduo às leis, tanto as que serviam realmente os seus interesses como as que não os serviam. Até que ponto essas leis eram opressivas ou liberais e qual o esforço necessário para as cumprir, pouca diferença fazia em relação à questão fulcral: o povo tem de aprender a temer a autoridade, e não apenas na pessoa dos oficiais, «cumpridores da lei» pelo facto de transportarem armas. Este medo não constitui salvaguarda suficiente para o devido funcionamento do Estado; o cidadão deve interiorizar este medo e transformar a obediência numa categoria moral e religiosa: o pecado.

As pessoas respeitam as leis não apenas por medo mas também porque se sentem culpadas pela sua desobediência. Este sentimento de culpa pode ser ultrapassado pelo perdão que só a autoridade pode conceder. As condições para esse perdão são: o pecador arrepender-se, ser punido e, ao aceitar essa punição, submeter-se mais uma vez. A sequência pecado (desobediência), sentimento de culpa, nova submissão (castigo), perdão, constitui um ciclo vicioso, uma vez que cada acto de dependência acaba por levar a um aumento da obediência. Apenas uma pequena parte dos indivíduos não se deixa intimidar deste modo. Prometeu é o seu herói. Apesar do castigo mais cruel com que Zeus o atormentou, ele não se submeteu nem se sentiu culpado. Prometeu sabia que retirar o fogo aos deuses e oferecê-lo aos humanos era um acto de compaixão. Tinha desobedecido, mas não era um pecador. Ele, como muitos outros inesquecíveis heróis (mártires) da raça humana, tinha interferido na equação entre desobediência e pecado.

Mas a sociedade não é feita de heróis. Enquanto as mesas estiverem postas para uma minoria, e a maioria tiver de servir os propósitos da minoria e mostrar-se satisfeita, o sentido de que desobediência é pecado tem de ser cultivado. E foi-o, tanto pelo Estado como pela Igreja. Ambos trabalharam em conjunto, dado que ambos tinham de proteger as suas próprias hierarquias. O Estado precisava da religião para ter uma ideologia que fundisse desobediência e pecado; a Igreja

necessitava de crentes treinados pelo Estado nas virtudes da obediência. Ambos se serviram da instituição família, cuja função consistia em treinar a criança a obedecer desde o primeiro momento em que ela demonstrasse ter vontade própria (geralmente o mais tardar, com o começo do treino de higiene). A vontade própria da criança tinha de ser quebrada, a fim de prepará-la para um funcionamento adequado mais tarde como cidadão.

O pecado, no sentido convencional teológico — e secular, é um conceito dentro de uma estrutura autoritária e esta estrutura pertence ao modo *ter* de existência. O nosso centro humano não está dentro de nós e sim na autoridade à qual nos submetemos. Não atingimos a felicidade pela nossa própria actividade criadora mas pela obediência passiva e subsequente aprovação por parte da autoridade. Nós *temos* um *dirigente* (secular ou espiritual, rei/rainha ou Deus) em quem *temos* fé; *temos* segurança... enquanto aceitarmos *ser* ninguém. O facto de a submissão não ser obrigatoriamente consciente, de poder ser suave ou severa ou que a estrutura física ou social não tenha forçosamente de ser totalmente autoritária e possa sê-lo apenas de forma parcial, não deve cegar-nos para o facto de que *vivemos no modo ter no grau equivalente à interiorização que façamos da estrutura autoritária da nossa sociedade.*

Como Alfons Auer enfatizou muito sucintamente, o conceito de autoridade, desobediência e pecado de Tomás de Aquino é um conceito humanístico: o pecado não está em desobedecer à autoridade irracional e sim em violar a felicidade humana[3]. Assim sendo, Tomás de Aquino afirma ainda: «Deus não poderá nunca ser insultado por nós, a não ser que actuemos contra a nossa própria felicidade» (S.c. gent. 3, 122). Para apreciar devidamente este posicionamento há que considerar que, para Tomás de Aquino, o bem humano (*bonum humanum*) não é determinado nem arbitrariamente por desejos puramente subjectivos nem por desejos instintivos («naturais» no sentido filosófico), nem mesmo pela vontade arbitrária de Deus. É fruto da nossa compreensão

[3] O trabalho ainda por publicar do professor Auer sobre a autonomia da ética de acordo com Tomás de Aquino (que me leva a estar em dívida para com ele por me ter facultado a leitura deste manuscrito) constitui uma grande ajuda para a compreensão do conceito ético de Tomás de Aquino. É-o igualmente o seu artigo subordinado ao título «Será o pecado um insulto a Deus?».

racional da natureza humana e das normas que, com base nessa natureza, conduzem ao melhor crescimento da felicidade. (Deverá notar-se que, como filho obediente da Igreja e apoiante da ordem social existente contra as seitas revolucionárias, Tomás de Aquino não podia ser um puro representante da ética não autoritária; a sua utilização do termo «desobediência», para ambas as formas de desobediência, serviu para camuflar a contradição intrínseca da sua posição.)

Enquanto o pecado, como desobediência, faz parte da estrutura autoritária e essa é a estrutura do *ter*, o seu significado é totalmente diferente na estrutura não autoritária, que tem origem no modo *ser*. Também a história bíblica da Queda contém este outro significado, implícito, e pode ser compreendida de um modo totalmente diferente. Deus tinha colocado o Homem no jardim do Éden e tinha-o avisado para não comer nem da árvore da vida nem da do conhecimento do Bem e do Mal. Vendo que «Não era bom que o Homem estivesse só», Deus criou a mulher. Ambos deveriam tornar-se um único. Ambos estavam nus e «não sentiam vergonha». Este relato é geralmente interpretado nos termos genéricos e convencionais da sexualidade, que assumem que, naturalmente, um homem e uma mulher deveriam ter vergonha de mostrar os seus órgãos genitais. Mas isto não é tudo o que o texto tem para nos dizer. A um nível mais profundo, este excerto poderia sugerir que, apesar de o homem e a mulher se terem olhado na sua totalidade, não sentiram e não poderiam ter sentido vergonha, pois ainda não tinham tido a experiência de si próprios como estranhos, como individualidades separadas, mas apenas como «um».

Esta situação pré-humana muda radicalmente após a queda, quando o homem e a mulher se tornam plenamente humanos, dotados de razão, conhecimento do bem e do mal, com consciência de si mesmos como seres separados, sabendo que a sua unidade original foi quebrada e que se tornaram estranhos um ao outro. Estão simultaneamente próximos, sentindo-se separados e distantes. Sentem a mais profunda vergonha que existe: a de olhar a sua outra parte em toda a nudez e vivenciar ao mesmo tempo o afastamento, o indescritível abismo que os separa. «Tornaram-se vestes» pois tentam evitar o encontro humano pleno, a nudez que lhes permite verem-se um ao outro. Mas a vergonha, assim como a culpa, não pode ser dissimuladamente retirada. Eles não se aproximaram um do outro por amor; talvez se tenham desejado fisicamente, mas a união física não cura a indiferença. O facto de que eles não se amavam é-nos indicado pela atitude que tiveram um em

relação ao outro. Eva não tenta proteger Adão e Adão tenta evitar o castigo denunciando-a como culpada, em vez de a defender.

Que pecado foi esse que eles cometeram? Terem-se olhado como seres humanos separados, isolados e egoístas, incapazes de vencer a sua separatividade através do acto de união amorosa? Este pecado tem origem na nossa própria existência humana. Ao sermos privados da nossa harmonia inicial com a Natureza, característica dos animais, cuja vida é determinada por um conjunto de instintos, ao sermos dotados de intelecto e consciência, não conseguimos evitar a experiência de extrema separatividade em relação a todos os outros seres humanos. Na teologia católica, este estado de existência de total separação e indiferença em relação aos outros, de onde está ausente a ponte do amor, tem o nome de «inferno». Ele é insuportável para nós. Seja como for, há que vencer a tortura da total separatividade: pela submissão ou pelo domínio ou através da tentativa de silenciar a razão e a consciência. Todavia, todas estas formas apenas resultam momentaneamente e bloqueiam o caminho a uma verdadeira solução. Existe apenas uma via para nos salvarmos deste inferno: abandonar a prisão do nosso egocentrismo, ir mais longe e sermos *um* com o mundo. Se a separatividade egocêntrica é o pecado principal, então esse pecado é expiado no acto do amor. A própria palavra expiação *atonement* exprime este conceito pois etimologicamente deriva de *atonement*, expressão do inglês arcaico para união[4]. Uma vez que o pecado da separatividade não constitui um acto de desobediência, não necessita de ser *perdoado*. Mas necessita de ser *tratado*; e só o amor, nunca a aceitação do castigo, poderá funcionar como curativo.

Rainer Funk chamou a minha atenção para o facto de o conceito de pecado e desunião ter sido expresso por alguns padres da igreja que seguiram o conceito não autoritário de Jesus acerca do pecado e sugeriu os seguintes exemplos (extraídos de Henri de Lubac): Origenes diz: «Onde há pecados há divergência. Mas onde a virtude reina existe unidade. Existe unicidade.» Máximo Confessor diz que, através do pecado de Adão, a raça humana «que deveria ser um todo harmonioso sem conflitos entre o que é meu ou teu, se transformou numa nuvem poeirenta de indivíduos». Pensamentos semelhantes, relativos à destruição da unidade original por parte de Adão, podem ainda ser encontrados nas ideias de Santo Agostinho e, como refere o professor Auer,

[4] Em inglês expiação *atonement* contém etimologicamente o uno *one*.

nos ensinamentos de Tomás de Aquino. De Lubac diz, em resumo: «Como função de reintegração (*Wiederherstellung*), a realidade da salvação surge necessariamente como o recuperar da unidade perdida, como a restituição da unidade sobrenatural com Deus e ao mesmo tempo, a unidade dos homens entre si» (tradução minha; ver também, para um exame mais amplo de toda esta questão: «o conceito de pecado e arrependimento» em *Vós sereis como Deuses*).

Em resumo, no modo *ter*, e portanto na estrutura autoritária, pecado é desobediência e é ultrapassado através do arrependimento — punição — nova submissão. No modo *ser*, estrutura não autoritária, o pecado é a indiferença por resolver e é vencido pela plena abertura à razão e ao amor, pela unificação.

É efectivamente possível interpretar a história da queda de ambos os modos, dado que a história em si é uma mescla de autoritarismo e elementos libertadores. Mas, na sua essência, os conceitos de pecado, respectivamente como desobediência e alienação, são diametralmente opostos.

A história do Antigo Testamento referente à torre de Babel parece-nos conter a mesma ideia. A raça humana atingiu aqui um estágio de união simbolizado no facto de toda a Humanidade falar a mesma língua. Mas peca pela ambição do poder e pelo desejo de *ter* a grande torre, as pessoas destroem a sua unidade e ficam separadas. De certo modo, a história da torre é a segunda «queda», o pecado histórico da humanidade. O que complica é o facto de Deus recear a unidade dos indivíduos e o seu poder subsequente: «eles constituem apenas um povo e falam uma única língua. Se principiaram desta maneira, coisa nenhuma os impedirá, de futuro, de realizarem todos os seus projectos. Vamos pois, descer e confundir de tal modo a linguagem deles que não se compreendam uns aos outros» (Génesis 11:6-7). É claro que a mesma dificuldade existia já na história da queda; aí Deus receia o poder que homem e mulher exerceriam se comessem os frutos de ambas as árvores.

Medo da morte-Afirmação da vida

Como referimos anteriormente, o medo de perder as suas posses é uma consequência inevitável de um sentido de segurança baseado naquilo que se tem. Vamos aprofundar um pouco esta questão.

Sabemos que é possível não nos agarrarmos ao sentido de *propriedade* e consequentemente não recear a sua perda. Mas, e o medo de perder a vida? O medo de morrer? Será este um medo apenas dos velhos e dos doentes? Ou terá toda a gente este mesmo medo? O facto de estarmos destinados a morrer expandir-se-á por toda a nossa vida, intensificando-se à medida que nos aproximamos dos limites de idade e saúde?

Necessitaríamos de vastos estudos sistematizados de psicanalistas, investigando este fenómeno desde a infância até uma idade avançada e tratando as manifestações inconscientes, assim como as conscientes, do medo da morte. Tais estudos não se restringiriam a casos individuais, poderiam examinar grandes grupos, utilizando os métodos existentes de análise psicossociológica. Uma vez que estes estudos ainda não existem, teremos de delinear possíveis conclusões a partir de informações e dados dispersos.

Provavelmente o dado mais significativo é o desejo de imortalidade profundamente enraizado, que se manifesta nos múltiplos rituais e crenças cujo objectivo é preservar o corpo humano. Por outro lado, a negação, especificamente americana, da morte, através do «embelezamento» do corpo, fala igualmente da repressão do medo de morrer através da sua camuflagem.

Há apenas um caminho — disse-o Buda, Jesus, os filósofos, o mestre Eckhart — de vencer verdadeiramente o medo da morte e esse caminho é através de *não se agarrar à vida, não a vivenciar como uma posse.* O medo de morrer não é efectivamente aquilo que parece: o medo de parar de viver. A morte não nos diz respeito, afirmou Epicuro «pois enquanto existimos ela não está aqui; e quando ela aqui está, nós já não existimos» (Diógenes Laertius). É claro que existe o receio do sofrimento e da dor, que poderá preceder a morte, mas é algo diferente do medo de morrer. Ainda que este possa parecer irracional, não é bem assim quando a vida é experimentada como uma posse: o medo, portanto, não é de morrer, mas de *perder o que se tem*: de perder o seu corpo, o seu ego, as suas posses, a sua identidade, o medo de encarar o abismo da não identidade, de «ficar perdido».

Enquanto vivermos no modo *ter*, seremos obrigados a temer a morte. Nenhuma explicação racional afastará este pavor. Mas ele pode ser reduzido, mesmo no momento de morrer, pela reafirmação da nossa ligação à vida, por uma resposta ao amor dos outros, capaz de estimular o nosso próprio amor. Perder o medo de morrer deveria

começar não como uma preparação para a morte, mas como um esforço contínuo para *reduzir o modo ter e aumentar o modo ser*. Como refere Spinoza, o homem sábio pensa na vida, não na morte.

O ensinamento de como morrer é, com efeito, igual ao de como viver. Quanto mais nos libertarmos da ânsia de posses em todas as suas formas, particularmente na da ligação ao ego, menos forte se torna o medo da morte, já que não há nada a perder[5].

Aqui, agora-Passado, futuro

O modo *ser* existe apenas aqui e agora (*hic et nunc*). O modo *ter* existe apenas no tempo: passado, presente e futuro.

No modo *ter* estamos ligados ao que acumulámos no passado: dinheiro, terras, fama, estatuto social, conhecimentos, filhos, memórias. Pensamos no passado e sentimos através do próprio *relembrar* dos sentimentos (ou do que nos parece serem sentimentos) desse passado (esta é a essência do sentimentalismo). Nós *somos* o passado; podemos afirmar: «Eu sou o que fui.»

O *futuro* constitui a antecipação do que virá a tornar-se passado. É vivenciado no modo *ter* tal como ele é expresso quando alguém diz: «Este indivíduo *tem* futuro», indicando deste modo que o referido indivíduo *terá* muitas coisas, ainda que ele ou ela não as tenha agora. O *slogan* da campanha publicitária da Ford «Há um Ford no seu futuro» salienta o *ter* no futuro, do mesmo modo que em certas transacções comerciais se compram ou vendem «futuras comodidades». A experiência fundamental do *ter* é a mesma, quer lidemos com o passado ou com o futuro.

O *presente* é o ponto onde o passado e o futuro se juntam, uma fronteira no tempo, mas não diferente em termos qualitativos dos dois domínios que relaciona entre si.

O modo *ser* não está necessariamente fora do tempo, mas não é o tempo que rege o modo *ser*. O pintor tem de lutar com a cor, a tela e o pincel, o escultor com o cinzel e a pedra. Contudo a arte criativa, a

---

[5] Decidi restringir esta discussão ao medo de morrer, como tal, não entrando na questão insolúvel da dor e sofrimento que a nossa morte pode infligir àqueles que nos amam.

sua «visão» daquilo que vai criar, transcende o tempo. Ocorre como num relâmpago ou em muitos, mas o tempo não é experimentado nestas visões. O mesmo sucede com os pensadores. Escrever as suas ideias inclui-se no tempo, mas a forma como surgem é um acontecimento que vem de fora. Isto sucede em todas as manifestações do *ser*. A experiência do amor, da alegria, da busca da verdade não ocorrem no tempo, mas aqui e agora. E o *aqui e agora é a eternidade,* a ausência do tempo. Mas não a eternidade como geralmente é entendida, enquanto prolongamento indefinido do tempo.

É importante, note-se, fazer aqui um esclarecimento sobre a relação com o passado. Temo-nos referido ao relembrar do passado, ao pensar e ruminar sobre ele; neste modo de *ter* o passado, ele funciona como algo morto. Mas é igualmente possível trazê-lo à vida. Experimentar uma situação do passado com a mesma frescura que teria se tivesse ocorrido aqui e agora; ou seja, pode recriar-se o passado, dar-lhe vida (ressuscitar o morto, simbolicamente falando). Sempre que alguém age deste modo, ele deixa de ser passado; *é* o aqui e agora.

Do mesmo modo é possível vivenciar o futuro como se ele fosse o momento presente. Isso sucede sempre que uma situação futura é tão intensamente antecipada na experiência de um indivíduo que apenas é futuro «objectivamente», em termos exteriores, mas não ao nível da experiência subjectiva. Esta é a natureza do pensamento utópico genuíno (em contraste com os sonhos utópicos); esta é a base da verdadeira fé, que não necessita da realização exterior «no futuro» para que a sua vivência seja real.

Todo o conceito de passado, presente e futuro, ou seja, do tempo, entra na nossa vida devido à nossa existência física. A duração limitada da nossa vida, a constante necessidade que o nosso corpo tem de que tratemos dele, a natureza do mundo físico que temos de usar a fim de nos sustentarmos. Com efeito, não podemos viver na eternidade, na imortalidade, não nos é possível ignorar ou escapar ao tempo. O ritmo da noite e do dia, do sono e do estado desperto, do crescimento e envelhecimento, a necessidade de trabalhar para nos sustentarmos e de nos defendermos, todos estes factores nos forçam a *respeitar* o tempo se quisermos viver, e os nossos corpos fazem com que queiramos. Mas *respeitar* o tempo é uma coisa; *submetermo-nos* a ele é outra. No modo *ser*, respeitamos o tempo mas não nos submetemos. Todavia, este respeito pelo tempo *torna-se submissão* quando o modo *ter* predomina. Neste modo não são só as coisas que são coisas, mas tudo o que

vive se torna una coisa. No modo *ter* o tempo torna-se o governante. No modo *ser* ele é destronado, deixa de ser o ídolo que governa a nossa vida.

Na sociedade industrial o tempo comanda tudo. O modo actual de produção exige que cada acção seja «cronometrada» com exactidão, que não só a interminável linha de montagem mas num sentido mais lato a maior parte das nossas actividades sejam reguladas pelo tempo. Além disso, e tempo não é só tempo, «tempo é dinheiro», a máquina tem de ser maximizada; por conseguinte, ela impõe o seu próprio ritmo ao trabalhador.

Através da máquina, o tempo passou a dominar-nos. Apenas nas nossas horas livres nos parece termos uma certa possibilidade de escolha. Todavia, costumamos organizar o nosso lazer do mesmo modo que organizamos o trabalho. Ou então rebelamo-nos contra o despotismo do tempo e tornamo-nos totalmente preguiçosos, não fazendo nada a não ser desobedecer às suas exigências. Esta atitude dá-nos a ilusão de sermos livres, quando afinal somos apenas prisioneiros em liberdade condicional.

Terceira Parte

O NOVO HOMEM E A NOVA SOCIEDADE

VII

RELIGIÃO, CARÁCTER E SOCIEDADE

Este capítulo trata da tese segundo a qual a mudança social interage com uma mudança ao nível do carácter social, onde os impulsos religiosos fornecem a energia necessária para levar homens e mulheres a realizar alterações drásticas, afirmando, portanto, que uma nova sociedade só pode surgir se ocorrer uma profunda mudança no coração dos Homens — se um novo objecto de devoção vier ocupar o lugar do actual[1].

Os fundamentos do carácter social

O ponto de partida para estas reflexões é a afirmação de que a estrutura de carácter do indivíduo médio e a estrutura socioeconómica da sociedade a que ele pertence são interdependentes. Eu chamo à união do campo físico do indivíduo com a estrutura socioeconómica *carácter social.* (Muito antes, em 1932, usei a expressão «estrutura libidinosa da sociedade» para referir este fenómeno.) A estrutura socioeconómica de uma sociedade, molda o carácter social dos seus membros, de modo a que eles *desejem* fazer aquilo que *têm* de fazer. Ao mesmo tempo, este carácter influencia a estrutura socioeconómica da sociedade, actuando quer como a semente que gera a futura estabilidade quer como a dinamite que produz a sua destruição.

---

[1] Este capítulo baseia-se fortemente nos meus trabalhos anteriores, particularmente em *Fuga da Liberdade* (1941) *e Psicanálise e Religião* (1950) nos quais são referidos os livros mais importantes da riquíssima literatura existente a este respeito.

Carácter social vis-à-vis *estrutura social*

A relação entre o carácter social e a estrutura social nunca é estática, dado que ambos os elementos desta relação são processos infinitos. Uma alteração num dos factores implica uma mudança em ambos. Muitos políticos revolucionários acreditam que é preciso mudar, primeiro, radicalmente a estrutura política e económica e que, depois, como segundo e necessário passo, a mentalidade humana mudará também: que a nova sociedade, uma vez estabelecida, produzirá quase automaticamente o novo ser humano. Não levam em conta que a nova elite, sendo motivada pelo mesmo carácter da anterior, tenderá a recriar as condições da antiga sociedade nas novas instituições sociopolíticas que a revolução criou; que a vitória da revolução será como revolução o seu fracasso — ainda que não o seja enquanto etapa histórica que prepara o caminho para o desenvolvimento socioeconómico que se encontrava manietado na sua expansão. As revoluções francesa e russa são exemplos cabais. Vale a pena lembrar que Lenine, que não acreditava que a qualidade do carácter fosse importante para a função revolucionária de um indivíduo, mudou drasticamente de opinião no seu último ano de vida, quando viu claramente as falhas de carácter de Estaline e exigiu, como última vontade, que devido a esses defeitos Estaline não se tornasse o seu sucessor.

Do outro lado estão aqueles que defendem que, primeiro, deve mudar a natureza dos seres humanos — a sua consciência, os seus valores, o seu carácter — e que, só então, poderá ser construída uma sociedade verdadeiramente humanizada. A história da raça humana prova que estão errados. A mudança puramente física manteve-se sempre na esfera *privada* e foi sempre restringida a pequenos círculos ou foi totalmente ineficaz quando a proclamação de valores espirituais se viu aliada à prática de valores opostos.

Carácter social e necessidades «religiosas»

O carácter social tem uma outra e significativa função, para além de dar resposta às necessidades da sociedade, através de um certo tipo de carácter e satisfazer as necessidades comportamentais do carácter condicionado do indivíduo. O carácter social deve preencher todas as necessidades religiosas inerentes ao ser humano. Devo esclarecer que a

«religião» a que aqui me refiro não se restringe a um sistema que tenha necessariamente algo a ver com Deus ou com ídolos ou sequer com um sistema percepcionado como religião, e sim a *qualquer sistema de pensamento e acção, partilhado por um grupo que ofereça ao indivíduo uma linha de orientação e um objecto de devoção*. Com efeito, neste sentido lato da questão, não existiu nenhuma cultura no passado, nem no presente e julgo que nenhuma cultura no futuro poderá ser considerada como não tendo religião.

Esta definição de «religião» não nos diz nada sobre o seu conteúdo específico. As pessoas podem adorar animais, árvores, ídolos de ouro ou de pedra, um Deus invisível, uma pessoa santa ou um chefe diabólico; podem venerar os seus antepassados, a sua nação, classe ou partido, o dinheiro, o sucesso. A religião pode levá-las ao desenvolvimento ou à destruição do amor, do domínio ou da solidariedade. Pode ampliar o seu poder, o seu raciocínio ou bloqueá-los. Elas podem ter a noção do seu sistema como sendo religioso, diferente daquele das épocas longínquas, ou podem acreditar que não têm religião e interpretar a devoção a determinados objectivos seculares, tais como o dinheiro, o sucesso, como mera representação das suas preocupações com os aspectos práticos e de conveniência.

A questão não se coloca em termos de existência ou não existência de religião e sim em *qual o tipo de religião?* — uma religião das que levam mais longe o desenvolvimento do Homem, revelando os poderes especificamente humanos ou das que lhe paralisam o crescimento?

Uma determinada religião desde que seja eficaz na conduta motivadora não é a soma total de doutrinas e crenças; tem origem numa estrutura de carácter específica do indivíduo e, uma vez que é a religião de um grupo, no carácter social. A nossa atitude religiosa pode, portanto, ser considerada um aspecto da estrutura de carácter já que *nós somos aquilo a que nos dedicamos e aquilo a que nos dedicamos é o que motiva a nossa conduta*. Muitas vezes, contudo, os indivíduos não têm sequer consciência dos verdadeiros objectos da sua devoção pessoal e confundem as suas crenças «oficiais» com a sua *secreta* mas autêntica religião. Se, por exemplo, um homem venerar o poder enquanto professa uma religião de amor, a religião do poder constitui a sua religião secreta enquanto a chamada religião oficial, por exemplo, o cristianismo, não passa de uma ideologia.

A necessidade religiosa está enraizada nas condições básicas de existência da *espécie* humana. A nossa espécie é uma espécie em si, tal

como a dos chimpanzés, cavalos ou andorinhas. Cada espécie é definida pelas suas características físicas e anatómicas específicas. Existe um consenso geral quanto à espécie humana em termos biológicos. Eu propus que a nossa espécie — a natureza humana — pudesse também ser definida *psiquicamente*. Na evolução biológica do reino animal, a espécie humana emerge quando duas tendências da evolução animal se encontram. Uma delas é a *determinação da redução definitiva do comportamento através dos instintos* («instintos» é aqui utilizado não no antigo sentido de instinto, excluindo aprendizagem, e sim no dos impulsos orgânicos). Mesmo levando em conta as muitas visões controversas sobre a natureza dos instintos é geralmente aceite que quanto mais um animal se eleva nos estágios de evolução, menos o seu comportamento é determinado por instintos filogeneticamente programados.

O processo de *determinação da redução definitiva do comportamento pelos instintos* pode ser representado por um contínuo, em cujo final zero encontraremos as formas mais baixas da evolução animal, com o mais elevado grau de determinação instintiva; este grau diminui com a evolução do animal e atinge um determinado grau com os mamíferos; reduz-se mais ainda quando chega aos primatas e mesmo aqui encontramos uma grande diferença entre os macacos e os gorilas (como R. M. Yerkes e A. V. Yerkes demonstraram na sua investigação clássica, 1929). Na espécie *Homo*, a determinação instintiva atinge o seu mínimo.

A outra tendência que se encontra na evolução animal é o *crescimento do cérebro particularmente do neocórtex*. Aqui, também, podemos representar a evolução por um contínuo: num dos pólos, os animais menos desenvolvidos com a estrutura nervosa mais primitiva e um número de neurónios relativamente baixo; no outro, o *Homo Sapiens*, com uma estrutura cerebral maior e mais complexa, particularmente um neocórtex três vezes maior do que o dos nossos antepassados primatas e um número verdadeiramente fantástico de conexões interneurónicas.

Considerando estas informações, a espécie humana pode ser definida como o primata que surgiu no ponto de evolução em que a determinação instintiva tinha atingido o mínimo e o desenvolvimento cerebral o máximo. Esta combinação da mínima determinação instintiva e do máximo desenvolvimento cerebral nunca antes tinha ocorrido na evolução animal e constitui, biologicamente falando, um fenómeno inteiramente novo.

Faltando-lhe a capacidade para agir sob o comando dos instintos e possuindo ao mesmo tempo a capacidade de autoconsciência, inteligência e imaginação — qualidades novas que vão muito além das possibilidades de raciocínio mecânico mesmo dos primatas mais espertos — a espécie humana necessitava de um *padrão de orientação* e de um *objecto de devoção* que lhe permitissem sobreviver.

Sem um mapa do nosso mundo natural e social — uma imagem do mundo e do lugar que cada um ocupa dentro dele, que possuísse estrutura e coesão interna — os homens sentir-se-iam confusos e incapazes de agir com propósito e consistência, dado que não teriam como se orientar, como encontrar um ponto fixo que lhes permitisse organizar o conjunto de impressões que invade todos os indivíduos. O nosso mundo faz-nos sentido e temos a certeza das nossas ideias através do consenso com os que nos rodeiam. Mesmo que o mapa esteja errado, cumpre a sua função psicológica. E ele nunca esteve totalmente errado — assim como nunca esteve totalmente certo. Tem sido sempre uma forma aproximada de explicar o fenómeno, servindo o propósito de viver. Apenas na medida em que a *prática* da vida for liberta das suas contradições e da sua irracionalidade, poderá o mapa corresponder à realidade.

O que é impressionante é que não tenha sido encontrada nenhuma cultura na qual não exista esta estrutura de orientação. Nem nenhum indivíduo. Muitas vezes as pessoas recusam ter essa visão global e acreditam que respondem aos vários fenómenos e incidentes da vida, caso a caso, guiados pelo seu próprio discernimento. Mas pode ser facilmente demonstrado que elas se limitam a tomar como certa a sua filosofia que para elas constitui apenas senso comum e que não têm consciência de que todos os seus conceitos se apoiam num padrão de referência genericamente aceite. Quando essas pessoas são confrontadas com uma visão total da vida fundamentalmente diferente, classificam-na como «louca», «irracional» ou «infantil», enquanto se consideram a si próprias como sendo apenas «lógicas». A profunda necessidade de um padrão de referência é particularmente evidente nas crianças. Numa determinada idade, elas constroem, muitas vezes, o seu próprio padrão de orientação de forma engenhosa, utilizando os poucos dados que possuem.

Contudo, um mapa não é suficiente como guia para a acção; necessitamos igualmente de um objectivo que nos indique o caminho. Os animais não têm estes problemas. Os instintos fornecem-lhes o mapa

assim como os objectivos. Mas a falta de determinação instintiva e a posse de um cérebro que nos permite pensar nas muitas direcções possíveis leva-nos à necessidade de um objecto de total devoção, um ponto fulcral para todos os nossos esforços que seja a base dos nossos valores reais e não apenas daqueles que proclamamos. Precisamos desse objecto de devoção, a fim de canalizar as nossas energias num sentido, transcender a nossa existência isolada, cheia de dúvidas e inseguranças e responder à necessidade de dar um sentido à vida.

A estrutura socioeconómica, a estrutura de carácter e a estrutura religiosa são inseparáveis entre si. Se o sistema religioso não corresponder ao carácter social predominante, se entrar em conflito com a prática da vivência social, então não passa de uma ideologia. Há que olhar para detrás da *verdadeira* estrutura religiosa, ainda que não estejamos conscientes dela como tal, a não ser que as energias humanas inerentes à estrutura religiosa de carácter actuem como dinamite e destruam as respectivas condições socioeconómicas. Contudo, do mesmo modo que há sempre excepções individuais ao carácter social dominante, existem igualmente excepções ao prevalecente carácter religioso. Eles são muitas vezes os chefes das revoluções religiosas e os fundadores de novas religiões.

A orientação «religiosa» como experiência central de todas as «principais» religiões tem sido sobretudo deturpada ao longo do seu desenvolvimento. O modo como os indivíduos conscientemente concebem a sua orientação pessoal não é importante; podem ser «religiosos», sem se considerarem como tal, ou não religiosos ainda que se considerem cristãos. Não temos nenhuma palavra que expresse o conteúdo *vivenciado* da religião, além do seu aspecto conceptual e institucional. Por isso, utilizei aspas para definir «religioso» no sentido de uma orientação subjectiva vivenciada, indiferente à estrutura conceptual na qual a «religiosidade» da pessoa é expressa[2].

Será o mundo ocidental Cristão?

De acordo com os livros de história e a opinião da maior parte das pessoas, a conversão da Europa ao cristianismo ocorreu, primeiro,

---

[2] Ninguém tratou o tema da experiência da religiosidade ateística com maior profundidade e ousadia do que Ernst Bloch (1972).

durante o Império Romano no reinado de Constantino, seguida pela conversão dos bárbaros na Europa do norte por Bonifácio, o «Apóstolo dos Germânicos» e outros no século VIII. *Mas terá a Europa sido verdadeiramente cristianizada?*

Apesar da resposta afirmativa que geralmente é dada a esta questão, uma análise mais aprofundada mostra-nos que a conversão da Europa ao cristianismo foi, em grande parte, uma simulação; que quando muito pode falar-se de uma relativa conversão ao cristianismo entre o século XII e o século XVI já que nos séculos anteriores e posteriores a conversão foi feita, na maior parte, a uma ideologia e a uma mais ou menos séria submissão à Igreja; não significou uma mudança no coração, isto é, na estrutura do carácter com excepção dos numerosos movimentos genuinamente cristãos.

Nestes quatrocentos anos, a Europa tinha começado a ser cristianizada. A Igreja tentou impor a aplicação dos princípios cristãos quanto ao tratamento das propriedades, preços e manutenção dos pobres. Surgiram muitos chefes parcialmente heréticos e seitas, fortemente influenciadas pelo misticismo que exigiam o regresso aos princípios de Cristo, incluindo a condenação da propriedade. O misticismo que culminou com o mestre Eckhart, teve um papel decisivo no movimento antiautoritário e humanístico e, não foi por acaso que as mulheres se destacaram como professoras de culto e como estudantes. As ideias de uma religião mundial ou de um simples cristianismo não dogmático foram lançadas por muitos pensadores cristãos; a própria ideia do Deus da Bíblia se tornou questionável. Os humanistas teológicos e não teológicos da Renascença, nas suas filosofias e utopias, prosseguiram na linha do século XIII e, com efeito, entre a Idade Média («Renascença Medieval») e a própria Renascença não existe uma linha divisória. Para demonstrar o espírito de cada uma delas cito a descrição sumária de Frederick B. Artz:

> Na sociedade, os grandes pensadores medievais, sustentaram que todos os homens são iguais aos olhos de Deus e que até o mais humilde tem, para Ele, um infinito valor. Na economia ensinaram-nos que o trabalho é uma fonte de dignidade e não de degradação, que nenhum Homem deveria ser utilizado para um fim que exclua o seu bem-estar e que a justiça deveria determinar os salários e os preços. Na política ensinam-nos que o papel do Estado é moral, que a lei e a administração deveriam estar imbuídas das ideias cristãs de justiça e que as relações entre governantes e

governados deveriam sempre fundamentar-se na responsabilidade mútua. O Estado, a propriedade e a família são dádivas de confiança de Deus àqueles que as controlam e devem ser usadas para levar mais longe os propósitos divinos. Por fim, o ideal medieval incluía a forte convicção de que todos os povos e nações fazem parte de uma grande comunidade. Como disse Goethe, «Acima das nações está a Humanidade», ou, como escreveu Edith Cavell em 1915, numa nota da sua *Imitação de Cristo,* na noite antes de ser executada, «o patriotismo não é suficiente».

Com efeito, se a história europeia tivesse prosseguido no espírito do século XIII, se tivesse desenvolvido o espírito do conhecimento científico e o individualismo lentamente e de uma forma evolutiva, talvez pudéssemos estar agora numa situação favorável. Mas a razão começou a deteriorar-se, transformando-se em inteligência manipuladora e o individualismo em egoísmo. O curto período de cristianização terminou e a Europa regressou ao seu paganismo original.

Contudo, os conceitos diferem, cada crença define um ramo do cristianismo: a crença em Jesus Cristo como o Salvador que deu a vida por amor ao próximo. Ele foi o herói do amor, um herói sem poder, que não usou a força, que não quis governar, que não quis *ter* coisa alguma. Ele foi um herói de *ser*, da dádiva, da partilha. Estas qualidades tiveram um profundo eco nos romanos pobres, assim como nalguns abastados que tomaram consciência do seu egoísmo. Jesus falou ao coração das pessoas, mesmo assim, de um ponto de vista intelectual foi considerado ingénuo. Esta crença no herói do amor conquistou centenas de milhar de aderentes, muitos dos quais mudaram o seu tipo de vida ou tornaram-se, também eles, mártires.

O herói cristão era o mártir, pois na tradição judaica a maior conquista era a de dar a vida por Deus ou pelos seus semelhantes. O mártir é precisamente o oposto do herói pagão, personificado nos heróis gregos e germânicos, cujo objectivo era conquistar, sair vitorioso, destruir, roubar; cuja realização na vida era o orgulho, o poder, a fama, e, mais ainda, o acto de matar. (Santo Agostinho comparou a história romana com a de uma quadrilha de ladrões.) Para o herói pagão o valor de um homem residia na sua coragem em atingir e manter o poder, morrendo de bom grado no campo de batalha no momento da vitória. A *Ilíada* de Homero constitui a magnífica descrição poética dos conquistadores e ladrões glorificados. As características do mártir são *ser*, dar, partilhar; as do herói, *ter*, explorar, usar a

força. (Deveria acrescentar-se que a formação do herói pagão se relaciona com a vitória patriarcal sobre uma sociedade centrada na mãe. O domínio dos homens sobre as mulheres é o primeiro acto de conquista e a primeira utilização exploratória do uso da força; em todas as sociedades patriarcais, após a vitória dos homens, estes princípios tornaram-se a base do seu carácter.)

Qual destes dois modelos de desenvolvimento, irreconciliavelmente opostos, prevalece ainda na Europa? Se olharmos bem para dentro de nós, para o comportamento da grande maioria das pessoas, para os nossos dirigentes políticos, é inegável que o nosso modelo do que é bom e válido é o herói pagão. A história da Europa e da América do Norte apesar da conversão à Igreja, é uma história de conquista, orgulho, ambição; os nossos valores mais elevados são: ser mais forte do que os outros, ser vencedor, conquistar os outros e explorá-los. Estes valores coincidem com o nosso ideal de «virilidade»: só é homem o que é capaz de lutar e conquistar; todo aquele que não é poderoso no uso da força é considerado fraco e «pouco viril».

Está mais do que provado que a história da Europa é feita de conquista, exploração, subjugação e força. Dificilmente encontramos um período que não tenha sido caracterizado por estes factores. Nenhuma raça ou classe ficou isenta, incluindo, muitas vezes, o genocídio, como sucedeu com os índios da América, e até acções religiosas, das quais as Cruzadas não constituem excepção. Seria este comportamento motivado apenas aparentemente por factores económicos e políticos, seriam os traficantes de escravos, os governantes da Índia, os assassinos dos índios, os ingleses que forçaram os chineses a abrir as suas portas à importação de ópio, os instigadores das duas grandes guerras e os que preparam a próxima, todos eles cristãos do fundo do coração? Ou terão sido apenas chefes pagãos rapaces, enquanto a grande massa populacional continuava cristã? Se assim tivesse sido poderíamos ficar mais satisfeitos. Infelizmente, não foi. É certo que os chefes eram mais gananciosos do que os seus seguidores pelo simples facto de que tinham mais a ganhar, mas não poderiam ter levado a cabo os seus planos se o desejo de conquistar e de sair vitorioso não fizesse, como ainda faz, parte integrante do carácter social.

Basta que se faça apelo ao entusiasmo selvagem e arrebatado com que os indivíduos participaram nas várias guerras dos dois últimos séculos — a prontidão de milhões para arriscar o suicídio nacional no sentido de proteger a imagem do «poder mais forte» da «honra» ou dos

lucros. E, como outro exemplo, consideremos o nacionalismo delirante das pessoas ao assistirem aos Jogos Olímpicos contemporâneos, que supostamente servem a causa da paz. Com efeito, a popularidade dos Jogos Olímpicos é em si mesma, uma expressão simbólica do paganismo ocidental. Eles celebram o herói pagão: o vencedor, o mais forte, o mais autoconfiante, enquanto fecham os olhos à mistura suja de negócios e publicidade que caracterizam esta imitação contemporânea dos Jogos Olímpicos gregos. Numa cultura cristã, o drama da Paixão (de Cristo) tomaria o lugar dos Jogos Olímpicos; contudo o único drama da Paixão que temos é o sensacionalismo turístico em Oberammergau[3].

Mas se assim é, porque não decidem os americanos e os europeus abandonar o cristianismo como não se ajustando ao nosso tempo? Existem várias razões para que tal não suceda: por exemplo, a ideologia religiosa é necessária para evitar que as pessoas abandonem a disciplina, o que ameaçaria a coerência social. Mas existe ainda um motivo mais importante: as pessoas que acreditam verdadeiramente em Cristo como o grande exemplo de Amor, como o Deus que se sacrificou, podem transformar esta crença de uma forma alienada na experiência de que Jesus ama *por eles*. Jesus transforma-se, portanto, em ídolo; a crença nele torna-se o substituto do acto de amor de cada um, numa forma simples e conveniente: «Cristo ama por todos nós; podemos prosseguir com este padrão do herói grego, mesmo assim seremos salvos porque a "fé" alienada em Cristo é um substituto para a *imitação* de Cristo.» Obviamente esta crença cristã é também uma cobertura barata para a atitude de ganância de cada um. Por fim, acredito que os seres humanos estão tão profundamente dotados de necessidade de amar que o facto de agirem como lobos lhes cria obrigatoriamente uma consciência culpada. A nossa pretensa crença no amor anestesia-nos de alguma forma contra a dor do inconsciente sentimento de culpa, por estarmos inteiramente em estado de desamor.

«A religião industrial»

O desenvolvimento religioso e filosófico após o fim da Idade Média é demasiado complexo para ser tratado no presente volume. Podemos

---

[3] Oberammergau — nome de uma aldeia alemã na Alta Baviera. (*NT*)

caracterizá-lo pela luta entre dois princípios: a tradição cristã e espiritual nas formas teológicas ou filosóficas e a tradição pagã de idolatria e desumanização que assumiu várias formas durante o desenvolvimento daquilo a que poderemos chamar «a religião da industrialização e a era da cibernética».

Seguindo a tradição dos finais da Idade Média, o humanismo da Renascença foi o primeiro grande florescer do espírito «religioso» após o final da Idade Média. As ideias de dignidade do Homem, de unidade da raça humana, da unidade universal política e religiosa, encontraram nele a mais livre expressão.

O iluminismo dos séculos XVII e XVIII permitiu um novo florescimento do humanismo. Carl Becker (1932) tinha demonstrado até que ponto a filosofia das Luzes expressara a «atitude religiosa» que podemos encontrar nos teólogos do século XIII: «Se examinarmos os fundamentos desta fé, descobriremos que a cada passo os *filósofos* traíram a sua dívida para com o pensamento medieval sem terem a menor consciência disso.»

A Revolução Francesa, que a filosofia das Luzes tinha feito surgir, era mais do que uma revolução política. Como Toqueville referiu (citado por Becker) era uma «revolução política que funcionou e tomou, de certo modo, o aspecto de uma *revolução religiosa*. Como o Islamismo e a revolta protestante, ultrapassou as fronteiras dos países e nações e expandiu-se através dos sermões e da propaganda.

O humanismo radical nos séculos XIX e XX é descrito mais tarde, na minha dissertação sobre o protesto humanista contra o paganismo da Revolução Industrial. Mas, para fornecer uma base para essa discussão devemos agora olhar o novo paganismo que se desenvolveu paralelamente ao humanismo e que ameaça, no presente momento histórico, destruir-nos.

A mudança que preparou as bases para o desenvolvimento da «religião industrial» foi a eliminação, feita por Lutero, do elemento maternal da Igreja. Apesar de poder parecer um desvio desnecessário, considero importante fazer aqui uma pausa, dado que é fundamental a compreensão da nova religião e do novo carácter social.

As sociedades foram organizadas de acordo com dois princípios: «patricentricismo» (ou espírito patriarcal) e «matricentricismo» (ou espírito matriarcal). O princípio do matricentricismo, como demonstraram pela primeira vez J. J. Bachofen e L. H. Morgan, é centrado no amor de mãe. Este é o princípio do *amor incondicional;* a mãe ama os

seus filhos não por eles a amarem a ela, mas porque são os seus filhos (ou eventualmente de uma outra mulher). Por este motivo o amor da mãe não pode ser conquistado pelo bom comportamento, assim como não é perdido pelas más acções. O amor maternal é *perdão e compaixão* (em hebraico *rachamin*, a raiz de *rechem*, o útero).

O amor do pai, pelo contrário, é *condicional*; depende das conquistas e do bom comportamento da criança; o pai gosta mais da criança que mais se lhe assemelha, é essa que ele deseja que venha a herdar a sua propriedade. O amor do pai pode perder-se, mas pode também ser recuperado através do arrependimento e de uma nova submissão. O amor do pai é *justiça*.

Os dois princípios, o feminino-maternal e o masculino-paternal, correspondem não só à presença de um lado masculino e feminino em cada ser humano mas também, especificamente, à necessidade que todos os homens e mulheres têm de perdão e de justiça.

O anseio mais profundo dos seres humanos parece ser uma conjugação na qual os dois pólos (o afecto materno e paterno, fêmea e macho, perdão e justiça, sentimento e pensamento, natureza e intelecto) se unam numa síntese em que ambas as partes da polaridade percam o seu antagonismo e em vez dele se fundam uma na outra. Enquanto uma síntese desse tipo não é totalmente conseguida numa sociedade patriarcal, ela existiu em certa medida na Igreja Romana. A Virgem, a Igreja enquanto mãe, capaz de todo o amor, o Papa e o padre como figuras maternas representando esse amor incondicional, que tudo perdoa, lado a lado com os elementos paternos de uma burocracia rígida, com o Papa no topo governando através do poder.

A estes elementos maternos, no sistema religioso, correspondia o relacionamento com a Natureza no processo de produção: o trabalho dos camponeses, assim como o dos artesãos, não era um ataque hostil e exploratório contra ela. Era cooperação: não a violação mas a transformação da Natureza de acordo com as suas próprias leis.

Lutero estabeleceu uma forma de cristianismo puramente patriarcal no norte da Europa, que se baseava na classe média urbana e nos príncipes seculares. A essência deste novo carácter social é a submissão à autoridade patriarcal, sendo o *trabalho* o único modo de obter o amor e a aprovação.

Por detrás da fachada cristã, uma nova religião *secreta* surgiu, «a religião industrial» que tem origem na estrutura de carácter da sociedade moderna mas que não é reconhecida como «religião».

A religião industrial é totalmente incompatível com o cristianismo genuíno. Reduz as pessoas a servos da economia e da máquina que elas constroem pelas suas próprias mãos.

Esta religião tem as suas bases num novo carácter social, cujo ponto fulcral é o medo e a submissão às autoridades patriarcais poderosas, o fomento do sentimento de culpa e desobediência, a dissolução dos laços de solidariedade humana em favor dos interesses próprios e do antagonismo mútuo.

O «sagrado» na religião industrial era o trabalho, a propriedade, o lucro, o poder, apesar de confinar o individualismo e a liberdade aos limites dos seus princípios gerais. A transformação do cristianismo numa religião estritamente patriarcal tornava ainda possível dar expressão à religião industrial dentro da terminologia cristã.

O «carácter de *marketing*» e a «religião da cibernética»

O factor de maior importância para a compreensão tanto do carácter como da religião secreta da sociedade humana contemporânea, é a mudança no carácter social da antiga era do capitalismo para a segunda metade do século XX. O carácter autoritário-obsessivo-acumulatório que começou a desenvolver-se no século XVI, e continuou a ser a estrutura de carácter dominante, pelo menos nas classes médias até ao fim do século XIX, foi sendo lentamente mesclado ou substituído pelo *carácter de marketing* (descrevi as misturas das várias orientações de carácter em *Man for Himself*).

Chamei a este fenómeno o «carácter de *marketing*» porque ele se baseia na experiência do próprio indivíduo como mercadoria e porque o valor de cada um deixa de ser um «valor objectivo» para se tornar um «valor de troca». O ser humano torna-se uma mercadoria no «mercado de personalidades». O princípio da avaliação é o mesmo nos mercados de personalidades e de utilidades: no primeiro, as personalidade são postas à venda; no outro, as utilidades. Em ambos os casos, o valor que lhe corresponde é o seu valor de troca pelo que o valor objectivo é uma condição necessária mas não suficiente.

Apesar da proporção de capacidades e qualidades humanas, por um lado, e a personalidade, por outro, serem pré-requisitos para o sucesso, este depende em larga escala da forma como as pessoas sabem vender a sua imagem no mercado, de como sabem fazer passar as suas perso-

nalidades, do sentimento de beleza que o seu «embrulho» consegue inspirar, do facto de serem «alegres», «seguras», «agressivas», «fiáveis» e «ambiciosas»; isto para além dos seus antecedentes familiares, dos clubes a que pertencem e do conhecerem ou não as «pessoas certas». O tipo de personalidade requerido depende de algum modo da área específica na qual a pessoa pretende trabalhar. Um vendedor, uma secretária, um executivo dos caminhos-de-ferro, um professor universitário ou um gerente de hotel, deverão oferecer diferentes tipos de personalidade que, apesar das suas diferenças, terão de preencher um mesmo requisito: estar a precisar de trabalho.

O que determina a atitude que temos em relação a nós próprios é o facto de o talento e a preparação que temos para executar determinada tarefa não ser suficiente; há que ser capaz de «tirar partido da personalidade», competindo com muitos outros, se pretendemos ter sucesso. Se fosse necessário para ganhar a vida confiar apenas naquilo que sabemos e que somos capazes de fazer, a nossa auto-estima seria proporcional às nossas capacidades, ou seja, ao nosso valor real. Mas uma vez que o sucesso depende largamente de como «vendemos» a nossa personalidade, acabamos por nos vivenciar como mercadoria ou simultaneamente como vendedor *e* mercadoria que se encontra à venda. O indivíduo não está preocupado com a sua vida e com a sua felicidade e sim com o facto de conseguir ou não tornar-se «vendável».

O objectivo do «carácter de *marketing*» é a total adaptação, por forma a tornar-se desejável de acordo com todas as condições do mercado de personalidades. Neste mercado, as personalidades nem sequer *têm* egos (como sucedia no século XIX) a que se agarrar, que lhes pertençam, que não mudem. Pois estão constantemente a alterá-los de acordo com o princípio: «Eu sou como desejas que eu seja.»

Os indivíduos com a estrutura de «carácter de *marketing*» não têm quaisquer objectivos a não ser agir, fazer as coisas com a maior eficiência; se lhes perguntarem o *porquê* de andarem tão apressados, porque motivo têm as coisas de ser feitas com a maior eficiência, não terão qualquer resposta genuína, mas fornecem racionalizações, como, por exemplo: «para criar mais postos de trabalho» ou «para que a companhia continue a crescer». Interessam-se muito pouco (pelo menos a um nível consciente) por questões filosóficas ou religiosas, tais como *por que* vivemos e *por que* seguimos nesta direcção e não noutra. Eles têm os seus grandes egos sempre a mudar, mas nenhum tem um *self*, um centro, um sentido de identidade.

A «crise de identidade» da sociedade moderna reflecte a crise produzida pelo facto de os seus membros se terem tornado instrumentos sem personalidade própria, cuja identidade depende da participação dos mesmos em corporações (ou outras burocracias gigantescas), do mesmo modo que a identidade do Homem primitivo dependia da sua participação no clã.

O «carácter de *marketing*» não ama nem odeia. Essas emoções «antiquadas» não se inserem numa estrutura que funciona quase integralmente ao nível cerebral, evitando os sentimentos, tanto os bons como os maus, dado que eles interferem com o principal propósito do «carácter de *marketing*»: vender e trocar ou, se quisermos ser ainda mais precisos, *funcionar* de acordo com a lógica da «megamáquina» da qual já fazem parte, sem colocarem questões, a não ser se estão a funcionar bem, como lhes é indicado através da sua progressão na burocracia.

Uma vez que os «caracteres de *marketing*» não têm uma ligação profunda a si próprios ou aos outros, não se preocupam, de uma forma profunda com o mundo, não porque sejam egoístas a esse ponto mas porque as suas relações com os outros e consigo próprios são extremamente fracas. Este facto explica igualmente o motivo porque não estão preocupados com o perigo da energia nuclear e das catástrofes ecológicas, apesar de possuírem todas as informações que apontam para estes perigos. A ausência de inquietação com o risco que correm as suas próprias vidas pode ainda ser explicado, partindo do princípio de que são corajosos e pouco agarrados às coisas, mas a falta desse sentimento em relação aos seus próprios filhos e netos põe de parte essa explicação. A ausência de preocupação a todos estes níveis é o resultado da perda dos laços emocionais, mesmo em relação àqueles que lhes estão mais «próximos». A verdade é que ninguém está perto dos «caracteres de *marketing*», nem eles estão perto de si próprios.

Se nos colocarmos a questão intrigante que é o facto de os seres humanos da actualidade adorarem comprar e consumir, sendo, ao mesmo tempo, tão pouco apegados ao que compram, encontraremos a resposta mais significativa no fenómeno do «carácter de *marketing*». A falta de apego gerada pelo «carácter de *marketing*» torna os indivíduos igualmente indiferentes às coisas. O que conta é provavelmente o prestígio ou o conforto que elas oferecem, mas as coisas de *per se* não possuem substância. São totalmente descartáveis, assim como os amigos e as amantes, que o são também, já que nenhum laço profundo existe em relação a qualquer deles.

O objectivo do «carácter de *marketing*» «funcionamento correcto», dadas as circunstâncias actuais, fá-los responder ao mundo de uma forma principalmente cerebral. O discernimento como forma de *compreensão* é uma qualidade exclusiva do *Homo Sapiens; a inteligência manipulatória,* como meio de atingir os seus propósitos, é comum aos animais e aos humanos. Esta inteligência dissociada da razão é perigosa, porque pode conduzir as pessoas no sentido da autodestruição, a partir do ponto de vista racional. Com efeito, quanto mais brilhante a inteligência incontroladamente manipulatória for, mais perigosa ela se torna.

Não foi um qualquer cientista, e sim o próprio Charles Darwin quem demonstrou as consequências e a tragédia humana de um intelecto alienado, puramente científico. Escreve ele na sua autobiografia que até aos treze anos teve uma intensa adoração pela música, poesia e pintura, mas que durante os muitos anos que se lhes seguiram perdeu todo o gosto por estes interesses: «O meu cérebro parecia ter-se tornado uma máquina de estudo intensivo das leis gerais contidas numa imensa colecção de factos... A perda destes gostos é uma perda de felicidade e pode ser nociva para o intelecto e com maior probabilidade para o carácter moral, atrofiando a parte emocional da nossa natureza» (citado por E. F.-Schumacher).

O processo que Darwin aqui descreve tem continuado desde o seu tempo a um ritmo acelerado; a separação da razão e do coração é quase total. Será interessante notar que a deterioração da razão não ocorreu na maior parte dos grandes investigadores, ao nível das ciências de maior exactidão e nas mais revolucionárias (a física teórica, por exemplo), e que eles continuaram a ser pessoas profundamente preocupadas com questões filosóficas e espirituais. Refiro-me a indivíduos como A. Einstein, N. Bohr, L. Szillard, W. Heisenberg, E. Schrödinger.

A supremacia do pensamento cerebral manipulatório é acompanhada de uma atrofia da vida emocional. Como esta não é cultivada nem necessária, mas pelo contrário se torna um obstáculo a uma forma de funcionamento ideal, a vida emocional fica bloqueada e nunca amadurece para além do nível vulgar numa criança. O resultado é que os «caracteres de *marketing*» são particularmente ingénuos em relação aos problemas emocionais. Podem ser atraídos por «indivíduos emotivos», mas devido à sua ingenuidade raramente conseguem distinguir se essas pessoas estão a ser verdadeiras ou falsas. Assim se explica porque motivo tantos indivíduos que são autênticas fraudes conseguem

ser bem sucedidos nos campos religiosos e espirituais; demonstra também como certos políticos, que tiram partido da expressão das emoções fortes, são tão apelativos para o «carácter de *marketing*» — porque este carácter não consegue fazer a distinção entre a pessoa que é genuinamente religiosa e a que não passa de produto das relações públicas, fingindo fortes emoções religiosas.

O termo «carácter de *marketing*» não é de modo algum, o único que descreve este tipo. Ele pode também ser definido pela classificação marxista *carácter alienado*; as pessoas pertencentes a este tipo de carácter estão alienadas do seu trabalho, de si mesmas, dos outros seres humanos e da Natureza. Na terminologia psiquiátrica, à pessoa pertencente ao «carácter de *marketing*» pode chamar-se esquizóide, vivendo com outros indivíduos esquizóides e obtendo bons resultados e sucesso, porque ao seu carácter esquizóide falta o sentimento de ansiedade que lhe é característico num ambiente mais «normal».

Durante a revisão final deste livro tive a oportunidade de ler, em manuscrito, o trabalho de Michael Maccoby, que será brevemente publicado, *The Gamesmen: The new corporate leaders.* No seu estudo extremamente perspicaz, Maccoby analisa a estrutura de carácter de duzentos e cinquenta executivos, gerentes e engenheiros em duas das maiores e melhor dirigidas companhias dos Estados Unidos. Muitas das suas descobertas confirmam o que descrevi como traços do indivíduo cibernético, principalmente a predominância da parte cerebral aliada à atrofia da esfera emocional. Considerando que os executivos e gerentes descritos por Maccoby estão e continuarão a estar entre os dirigentes da sociedade americana, as suas descobertas revestem-se de uma importância substancial.

Os dados que se seguem entre três e vinte entrevistas pessoais, efectuadas a cada membro do grupo estudado, dão-nos uma perspectiva deste tipo de carácter[4].

Profundo interesse científico na compreensão, sentido dinâmico do trabalho, estimulado	0%
Centrado, animado, especializado, mas faltando-lhe interesse científico profundo na natureza das coisas	22%

[4] Reeditado com autorização do CF, um estudo paralelo por Ignácio Millan *The character if mexican executives,* a ser publicado brevemente.

O trabalho em si desperta-lhe interesse, mas o auto-estímulo não é constante	58%
Moderadamente produtivo, não centrado. O interesse pelo trabalho é meramente funcional, para garantir segurança e rendimento	18%
Passivo, improdutivo, disperso	2%
Rejeita o trabalho, rejeita o mundo real	0%
	100%

Dois traços saltam à vista: (1) o profundo interesse em compreender («razão») está ausente, e (2) na grande maioria o estímulo do trabalho ou não se mantém constante ou o trabalho representa apenas um meio de garantir a segurança económica.

Em total contraste encontra-se o quadro daquilo a que Maccobby chama «a escala amorosa»:

Amantes, afirmativos, criativamente estimulados	0%
Responsáveis, calorosos, afectivos, mas não profundamente amorosos	5%
Interesse moderado por outra pessoa com maiores possibilidades amorosas	40%
Preocupação convencional, postura decente, orientada para o seu papel	41%
Passivos, desapaixonados, desinteressados	13%
Rejeitando a vida, coração endurecido	1%
	100%

Ninguém neste estudo pode ser caracterizado como amando profundamente, apesar de cinco por cento se apresentarem como «calorosos e afectivos». Todos os outros estão caracterizados como tendo um interesse moderado ou uma preocupação convencional, ou desapaixonados ou rejeitando a vida — de facto, trata-se de um quadro chocante do subdesenvolvimento emocional em contraste com a proeminência do «cerebralismo».

A «religião cibernética» do «carácter de *marketing*» corresponde a essa total estrutura de carácter. Camuflada por detrás da fachada agnóstica ou cristã é uma religião completamente pagã, apesar de as pessoas não terem consciência dela como tal. Esta religião pagã torna-se difícil de descrever, dado que apenas podemos tirar conclusões a partir daquilo que as pessoas fazem (e *não* fazem) e não com base nos seus

pensamentos conscientes sobre a religião ou os dogmas de uma organização religiosa. O mais gritante, à primeira vista, é o facto de o Homem se ter tornado um deus pela aquisição da capacidade técnica para uma «segunda criação» do mundo, substituindo a primeira criação, a do Deus da religião tradicional. Podemos também afirmar: transformámos a máquina num deus e tornámo-nos divinos servindo a máquina. Pouco importa a afirmação que queiramos escolher; o importante é que os seres humanos no seu maior estado de *impotência, se imaginam*, devido à sua ligação à ciência e à técnica, *omnipotentes*.

Este aspecto da religião cibernética corresponde a um período de maior esperança de desenvolvimento. Mas quanto mais somos apanhados no nosso isolamento, na nossa falta de resposta emocional ao mundo e, ao mesmo tempo, quanto mais inevitável parece vir a ser um final catastrófico, mais maligna se torna a nova religião. Deixamos de ser os donos da técnica e tornamo-nos, em vez disso, seus escravos — e a técnica, como elemento vital da criação, mostra por fim a sua outra face (como a deusa Kali), a quem os homens e mulheres estão dispostos a sacrificar as suas vidas e as dos seus filhos. Ainda que conscientemente continue a agarrar-se à esperança de um futuro melhor, a humanidade cibernética reprime a realidade que se tornou adoradora da deusa da destruição.

Esta tese tem muitas possibilidades de comprovação mas nenhumas tão inquestionáveis quanto estas duas: Que os grandes (e mesmo alguns pequenos) poderes continuam a construir armas nucleares com uma crescente capacidade de destruição sem chegarem à única solução saudável — o desmantelamento de todas as armas nucleares e das fábricas de energia atómica que distribuem o material para essas armas — e que não seja feito absolutamente nada no sentido de pôr fim ao perigo da catástrofe ecológica. Em resumo, nada verdadeiramente sério está a fazer-se para planear a sobrevivência da raça humana.

O protesto humanístico

A desumanização do carácter social e o desenvolvimento das religiões industrial e cibernética levaram a um movimento de protesto, ao aparecimento de um novo humanismo, que têm a sua origem no humanismo cristão e filosófico desde os finais da Idade Média até ao Iluminismo. Este protesto encontrou expressão no cristianismo teísta, assim

como nas afirmações filosóficas panteístas e ateístas. Ele veio de dois lados opostos: dos românticos, que eram politicamente conservadores, e dos marxistas, outros socialistas (e alguns anarquistas). A direita e a esquerda foram unânimes na sua crítica ao sistema industrial e aos estragos que ele veio trazer aos seres humanos. Os pensadores católicos, tais como Franz von Baader, e os dirigentes políticos conservadores como Benjamin Disraeli, colocaram o problema várias vezes de uma forma idêntica à de Marx.

As duas partes divergiam nas vias através das quais acreditavam que os seres humanos poderiam ser salvos do perigo de se verem transformados em coisas. Os românticos da direita defendiam que o único meio era travar o «progresso» sem limites do sistema industrial, e regressar às formas de ordem social anteriores, ainda que com algumas modificações.

O protesto da esquerda pode ser chamado *humanismo radical* apesar de, algumas vezes, ter sido expresso em termos teístas e ateístas. Os socialistas acreditavam que o desenvolvimento económico não podia ser detido, que não se podia voltar a uma forma anterior de ordem social, e que o único meio de salvação consistia em avançar para uma nova sociedade que libertasse as pessoas da alienação, da submissão à máquina, do destino de indivíduo desumanizado. O socialismo foi a síntese da tradição medieval religiosa e do espírito pós-renascentista de pensamento científico e de acção política. Foi, tal como o budismo, um movimento «religioso» de massas que, mesmo falando em termos seculares e ateus, teve como objectivo a libertação dos seres humanos do egoísmo e da avidez.

É necessário pelo menos um pequeno comentário para explicar a minha caracterização do pensamento marxista, dada a sua total perversão pelo comunismo soviético e pelo socialismo reformista ocidental, num materialismo que visava obter o bem-estar de todos. Segundo afirmaram durante as últimas décadas Herman Cohen, Ernst Bloch e um grande número de outros eruditos, o socialismo era a expressão secular do messianismo profético. Talvez o melhor modo de o demonstrar seja referindo a caracterização da era messiânica, citada no código de Maimonides:

> Os sábios e os profetas não ansiavam pelos dias do Messias em que Israel poderia exercer o seu domínio sobre o mundo, governar os pagãos, ou ser exaltado pelas outras nações, nem pensavam que nessa altura pode-

riam comer, beber e rejubilar. A sua aspiração era que Israel fosse livre para se dedicar à lei e à sabedoria, sem interferências e opressões, podendo deste modo tornar-se digno da vida no mundo que se iria seguir.

Nessa era vindoura não haveria fome nem guerra, nem inveja nem brigas. Todos os bens terrenos[5] existiriam em abundância, o conforto estaria ao alcance de todos. A única preocupação do mundo inteiro seria a de conhecer o Senhor. Os Israelitas serão, portanto, muito sabedores, conhecerão as coisas que lhes são agora concedidas e sobre o seu criador obterão o nível mais elevado de consciência ao alcance da mente humana, como está escrito: «a terra estará cheia da ciência do Senhor como o fundo do mar, das águas que o cobrem» (Isaías 11:9).

Nesta descrição o objectivo da história é preparar os seres humanos para se dedicarem exclusivamente ao estudo da sabedoria e do conhecimento de Deus; não ao poder ou ao luxo. A era messiânica é um tempo de paz universal, ausência de inveja e abundância material. Este quadro está muito próximo do conceito que Marx expressou como objectivo de vida perto do fim do terceiro volume de *O Capital*:

O reino da liberdade começará quando tiver terminado a fase em que o trabalho se processa sob a compulsão da necessidade da utilidade exterior. Ele existe no âmago natural das coisas, para além da esfera da produção material, no mais verdadeiro significado do termo. Tal como o selvagem deve viver em contacto com a Natureza a fim de satisfazer as suas necessidades, manter o seu equilíbrio de vida e reproduzir-se, deve o homem civilizado fazer o mesmo, mas de acordo com as regras da sociedade e nos moldes de produção estabelecidos. Com o seu desenvolvimento, o domínio das necessidades naturais cresce, porque os desejos aumentam; mas ao mesmo tempo aumentam também as forças de produção que lhe satisfazem esses mesmos desejos. Neste campo, a liberdade consiste exclusivamente no facto de os homens civilizados, produtores associados, regularem racionalmente o seu intercâmbio com a Natureza, trazendo-a sob o seu controlo colectivo, em vez de se deixarem reger por ela, cumprindo assim a sua missão com um mínimo de dispêndio de energia, em condições mais adequadas à natureza humana e *sendo mais merecedores dela*. Mas continua sempre a subsistir o domínio da necessidade. Para além dele, começa esse *desenvolvimento do poder humano que*

[5] Tradução minha do texto hebraico, em vez de *Blessings* na tradução de Herschman, publicada pela Yale University Press.

constitui em si mesmo um fim, o verdadeiro reino da liberdade, que, todavia, apenas pode florescer baseado nesse mesmo domínio da necessidade. A redução da jornada laboral é a sua premissa fundamental.

Marx, tal como Maimonides e contrastando com outros ensinamentos cristãos e judaicos de salvação — não tem como postulado uma solução escatológica; a discrepância entre o Homem e a Natureza mantém-se, mas o domínio da necessidade, tanto quanto possível, é controlado pelos Homens: «Mas continua sempre a subsistir o domínio da necessidade.» O objectivo é «*esse desenvolvimento do poder do Homem que é um fim em si mesmo, o verdadeiro reino da liberdade*». A perspectiva de Maimonides de que «a preocupação de todo o mundo será a de conhecer o Senhor» corresponde em Marx ao «desenvolvimento do poder humano como finalidade».

Ter e *Ser* como duas formas diferentes de existência encontram-se no centro das ideias de Marx sobre a emergência do novo Homem. Com eles Marx passa dos conceitos económicos para os psicológicos e antropológicos, que são, como vimos na discussão sobre o Antigo e Novo Testamentos e em Eckhart, ao mesmo tempo conceitos «religiosos» fundamentais. Marx escreveu: «A propriedade privada tornou-nos tão estúpidos e parciais que só sentimos um objecto como nosso quando o temos, quando ele existe para nós sob a forma de um capital ou quando o comemos, bebemos, gastamos, habitamos, em resumo, quando de algum modo o *utilizamos*. Portanto, *todos* os sentidos físicos e intelectuais foram substituídos através da alienação de *todos* eles ao *ter*. Foi necessário que o ser humano se visse reduzido a esta pobreza absoluta para ser capaz de gerar todo o bem-estar interior» (no conceito de *ter* ver Hess em *Einundzwanzig Bogen*)[6].

O conceito de Marx sobre o *ter* e o *ser* está sintetizado nesta frase: «Quanto menor *fores* e quanto menos expressares a tua vida — mais *terás* e maior será a tua vida alienada. Tudo aquilo que o economista te retirar em vida e em humanidade, é-te restituído sob a forma de dinheiro e bem-estar.»

O «sentido de posse» a que Marx aqui se refere é precisamente o mesmo «ego ilimitado» de que nos fala Eckhart, o apego às coisas e ao

---

[6] Esta passagem e as que se seguem fazem parte dos *Manuscritos Económicos e Filosóficos* de Marx, traduzidos no *Conceito Marxista do Homem.*

próprio ego. Marx refere-se ao *modo ter de existência* mas não o faz em relação à posse como tal, nem à propriedade inalienada. O objectivo não é o luxo e o bem-estar como não o é a pobreza; com efeito, *ambos* (luxo e pobreza) constituem vícios para Marx. A carência total é a condição necessária para gerar o bem-estar interior de cada um.

Em que consiste, afinal este acto de gerar? É a expressão activa e não alienada da nossa capacidade em relação aos nossos objectivos. Marx continua: «Todas as relações *humanas* com o mundo — ver, ouvir, cheirar, provar, tocar, pensar, observar, sentir, desejar, agir, amar — em resumo, todos os agentes da sua individualidade são, na sua acção objectiva (*a sua acção em relação ao objectivo*) a apropriação do objectivo em si, da realidade humana.» Esta é a forma de apropriação do modo *ser*, não a do modo *ter*. Marx expressou esta forma de actividade não alienada na seguinte passagem:

> Assumamos que o *homem é o homem*, e que a sua relação com o mundo é humana, que o amor pode apenas ser trocado por amor, a confiança por confiança, etc. Se quisermos apreciar a arte, teremos de ter uma cultura artística; se pretendermos influenciar outra pessoa, teremos de possuir a capacidade de a estimular e de produzir nela um efeito encorajador, cada tipo de relação do homem com o homem ou com a Natureza terá de ter uma *expressão específica* que corresponda ao objectivo do seu desejo, da sua vida *individual autêntica*. Se amarmos sem evocar o amor em troca, por exemplo, se não formos capazes de, através da *manifestação* do nosso amor, nos tornarmos uma *pessoa amada*, então o nosso amor é impotente e só nos fará sofrer.

Mas as ideias de Marx depressa foram pervertidas, talvez porque ele viveu com cem anos de avanço em relação ao nosso tempo. Tanto ele como Engels consideraram que o capitalismo tinha atingido o limite das suas possibilidades e, portanto, que se estava à beira da revolução. Mas estavam completamente enganados, como Engels viria a afirmar após a morte de Marx. Eles tinham transmitido os seus ensinamentos mesmo no auge do desenvolvimento capitalista e não previram que iriam ser necessários mais do que cem anos até ao declínio do capitalismo e até que a sua crise final se iniciasse. Foi uma necessidade histórica que o conceito anticapitalista, propagado no ponto mais alto do capitalismo, fosse por ele completamente desvirtuado se é que este pretendia ter algum sucesso. E foi precisamente o que aconteceu.

Os sociais-democratas do ocidente e os seus fortes oponentes comunistas, dentro e fora da União Soviética, transformaram o socialismo num conceito meramente económico, cujo objectivo era o máximo consumo, a máxima utilização das máquinas. Khruschev, com o seu conceito de comunismo *goulash*, e o seu modo simplório, deixou que a verdade viesse à superfície: o objectivo do socialismo era dar a toda a população o mesmo prazer de consumo que o capitalismo oferecia apenas a uma minoria. Tanto o socialismo como o comunismo tiveram como base o conceito burguês do materialismo. Algumas frases dos primeiros escritos de Marx (que no seu todo foram consideradas erros do «jovem» Marx) foram recitadas de forma tão ritualística como as palavras dos evangelhos são repetidas no Ocidente.

O facto de Marx ter vivido no auge do desenvolvimento capitalista teve outra consequência: como homem do seu tempo, foi-lhe impossível evitar a adopção de atitudes e conceitos que eram correntes na prática e no pensamento burguês da época. Assim, por exemplo, algumas tendências autoritárias da sua personalidade e dos seus escritos deveram-se mais à influência do espírito patriarcal burguês do que ao espírito do socialismo. Ele seguiu o padrão dos economistas clássicos na sua construção do «socialismo científico» *versus* o «socialismo utópico». Do mesmo modo que os economistas proclamavam que a economia seguia as suas próprias leis independentemente da vontade dos homens, Marx sentiu a necessidade de provar que o socialismo se desenvolveria *necessariamente* de acordo com as leis económicas. Como consequência disto foi levado a fazer afirmações que poderiam ser mal entendidas e consideradas deterministas, não deixando espaço para a vontade e a imaginação dos homens, ao longo do processo histórico. Essas concessões, não intencionais, ao espírito do capitalismo, facilitaram o processo de perversão do sistema marxista, transformando-o num sistema que não era fundamentalmente diferente do capitalismo.

Se Marx tivesse manifestado as suas ideias hoje, no começo — e com o rápido aumento — do declínio do capitalismo, a sua mensagem *real* teria tido uma hipótese de influenciar as pessoas ou mesmo de se impor. Nada nos impede de fazer esta conjectura histórica.

Mas a realidade hoje é que as próprias palavras «socialismo» e «comunismo» estão tão comprometidas que qualquer partido socialista ou comunista que proclamasse representar o pensamento marxista teria obrigatoriamente de ter como base a convicção de que os regimes

soviéticos *não* são sistemas socialistas, no sentido em que o socialismo é incompatível com um sistema social burocrático, centrado nas coisas e orientado para o consumo, assim como é igualmente incompatível com o materialismo e o «cerebralismo» que caracterizam tanto o regime soviético quanto o capitalista.

A corrupção do socialismo explica o facto de os pensamentos dos humanistas radicais genuínos surgirem muitas vezes em grupos e indivíduos que não se identificavam com as ideias de Marx ou que inclusivamente se lhes opunham muitas vezes, após terem sido membros activos do movimento comunista.

Apesar de ser impossível referir aqui os nomes de todos os humanistas radicais do período pós-marxista, vamos dar, seguidamente, alguns exemplos dos seus pensamentos. Ainda que em termos conceptuais estes humanistas radicais difiram amplamente e pareçam por vezes contradizer-se uns aos outros, todos eles partilham as seguintes ideias e atitudes:

- Que a produção deve servir as necessidades reais das pessoas, não as exigências do sistema económico;
- Que uma nova relação deve ser estabelecida entre os seres humanos e a Natureza a qual deve basear-se na cooperação e não na exploração;
- Que o antagonismo deve ser substituído pela solidariedade;
- Que o objectivo de todas as acções sociais deve ser o bem-estar humano e a prevenção da doença;
- Que se deve lutar não pelo máximo consumo mas pelo consumo saudável que conduz ao bem-estar;
- Que o indivíduo deve ser um participante activo e não passivo na vida social[7].

Albert Schweitzer parte da premissa radical da crise iminente na cultura ocidental. «É óbvio para qualquer pessoa», afirma, «que estamos num processo de autodestruição cultural. O pouco que resta também já não é seguro. Mantém-se porque não foi exposto à pressão destruidora a que tudo o resto sucumbiu. Mas também é feito de areia

---

[7] As perspectivas dos socialistas humanistas podem ser encontradas no *Socialist Humanism* de E. Fromm, ed.

(*Geroll*), o próximo desmoronamento (*Bergrutsch*) pode levá-lo. A capacidade cultural do Homem moderno diminuiu devido às circunstâncias que o rodeiam, limitando-o e sacrificando-o psiquicamente[8]».

Caracterizando o ser industrial como «dependente... desconcentrado... incompleto... em risco de perder a sua humanidade» prossegue:

> Dado que a sociedade desenvolvida exerce um poder até agora desconhecido sobre o Homem, a sua dependência em relação a este poder cresceu de tal modo que ele quase deixou de viver uma existência mental própria (*geistig*)... Por isso entrámos numa nova Idade Média. Por um acto colectivo de vontade, a liberdade de pensamento foi desactivada e porque muitos desistiram de pensar como indivíduos livres e passaram a ser guiados pelo colectivo a que pertencem... Com o sacrifício da independência de pensamento, perdemos — e como poderia ser de outro modo — a confiança na verdade. A nossa vida intelectual e emocional está desorganizada. A *sobreorganização das nossas questões públicas culmina na organização do vazio mental.*

Ele vê a sociedade industrial caracterizada não apenas pela falta de liberdade, mas também pelo «sobresforço» (*Uberanstregung*). «Durante dois ou três séculos, muitos indivíduos viveram apenas como seres de *trabalho* e não como seres *humanos*. A natureza humana é aqui atrofiada e na educação dos filhos desses pais atrofiados fica a faltar um factor essencial de desenvolvimento. Mais tarde, sujeito a uma sobreocupação o adulto sucumbe cada vez mais à ânsia de distracções superficiais. *Passividade absoluta, desvio da atenção e esquecimento de si próprio* constituem para ele necessidades de ordem física.» Como consequência, Schweitzer luta pela redução do trabalho e contra o excesso de consumo e luxo.

Schweitzer, o teólogo protestante, insiste, do mesmo modo que Eckhart, o monge Dominicano, em que a missão do Homem não é a de se retirar para um ambiente de egoísmo espiritual, longe dos problemas do mundo, e sim levar uma vida activa na qual tente contribuir para uma maior perfeição espiritual da sociedade. «Se entre os homens modernos existem tão poucos cujos sentimentos humanos e éticos se

---

[8] Esta e as próximas passagens de Schweitzer são traduções minhas das citações de *die Schuld der Philosophie an dem Niedergang der Kultur*, publicadas inicialmente em 1923, mas esboçadas entre 1900 e 1917.

encontram intactos, isso deve-se, em grande parte, ao facto de eles sacrificarem constantemente a sua moral pessoal no altar da Pátria, *em vez de se manterem em constante e vivo intercâmbio com a colectividade, fornecendo-lhe o poder que leva o colectivo a atingir a perfeição.*»

Ele conclui que a estrutura cultural e social da actualidade se encaminha para uma catástrofe, da qual só um novo Renascimento «muito maior do que o antigo, poderá surgir»; que temos de nos renovar numa nova convicção e atitude, a menos que queiramos ser destruídos. «Será essencial neste Renascimento o princípio da actividade que o pensamento racional nos coloca nas mãos, o único princípio racional e pragmático do desenvolvimento histórico levado a cabo pelo Homem... Confio na minha fé em que *esta revolução se dará se decidirmos tornar-nos seres pensantes.*»

Foi certamente ao facto de Schweitzer ser um teólogo, conhecido pelo seu conceito de «reverência perante a vida» como base ética, que levou as pessoas de um modo geral a ignorá-lo como um dos críticos mais radicais da sociedade industrial que desmantelou o mito do progresso e da felicidade geral. Ele reconheceu a decadência da sociedade e do mundo através da prática da vida industrializada; viu logo no princípio deste século a fragilidade e dependência das pessoas, o efeito destruidor do trabalho obsessivo, a necessidade de o reduzir, assim como o nível do consumo. Insistiu na necessidade de um renascimento da vida colectiva organizada dentro do espírito da solidariedade e reverência perante a vida.

Esta apresentação do pensamento de Schweitzer não ficará completa sem antes referir o facto de que em contraste com o optimismo metafísico do cristianismo, Schweitzer era um metafísico céptico. Este, era um dos motivos porque se sentia fortemente atraído pelo pensamento budista, no qual a vida tem apenas um significado que lhe é assegurado por um ser supremo. Schweitzer chegou à seguinte conclusão: «Se olharmos o mundo tal como ele é, ser-nos-á impossível dotá-lo de um significado no qual os anseios e objectivos do Homem e da Humanidade façam sentido.» A única forma significativa da vida é a actividade do mundo; não a actividade no geral mas a actividade de dar, de amar o nosso semelhante. Schweitzer disse-o nos seus escritos e praticou-o na sua vida.

Existe uma notável afinidade entre as ideias de Buda, Eckhart, Marx e Schweitzer: a sua exigência radical do abandono da orientação para o *ter*; a insistência na independência total, o cepticismo metafísico,

a sua religiosidade não deísta[9]; e a sua reivindicação de uma actividade social dentro do espírito do afecto e solidariedade humanos. Todavia, estes mestres nem sempre têm consciência das suas obsessões profundas. Por exemplo, Eckhart é muitas vezes inconsciente do seu ateísmo; Marx da sua religiosidade. A interpretação, principalmente de Eckhart e Marx, é de tal modo complexa que se torna impossível fazer uma exposição adequada da religião ateia de activismo afectivo, que faça destes mestres os fundadores de uma nova religiosidade adaptada às necessidades do novo Homem. Numa sequência deste volume analisarei as suas ideias.

Os próprios autores, a que não poderemos chamar radical humanistas, dado que dificilmente transcendem a atitude mecânica e transpessoal do nosso tempo (como é o caso dos autores dos dois relatórios patrocinados pelo *Clube de Roma*) não deixam de observar que uma mudança radical do ser humano ao nível interior constitui a única alternativa à catástrofe económica.

Mesarovic e Pestel apelam a uma «nova consciência mundial... a uma nova ética na utilização dos recursos materiais... a uma nova atitude em relação à Natureza, baseada na harmonia e não na conquista... a um sentido de identificação com as gerações vindouras. Pela primeira vez durante a existência do Homem na Terra é-lhe pedido que se abstenha de fazer o que pode fazer, é-lhe pedido que detenha o seu avanço técnico e económico, ou pelo menos que o oriente de um modo diferente; é-lhe pedido em nome de todas as futuras gerações da terra, que partilhe a sua sorte com os desafortunados — não dentro de um espírito de caridade mas no da necessidade. É-lhe pedido que se concentre agora no crescimento orgânico de todo o sistema mundial. Poderá ele, em consciência, dizer que não? Os autores concluem que sem estas mudanças fundamentais, «o *Homo Sapiens se encontra condenado*».

O estudo tem algumas falhas — a maior parte das quais, quanto a mim, se deve ao facto de não tomar em consideração os factores políticos, sociais e psicológicos que se opõem a qualquer mudança. Indicar as alterações necessárias é geralmente inútil a não ser que essa indicação seja acompanhada de uma tentativa séria de estudar os obstá-

---

[9] Numa carta a E. R. Jacobi, Schweitzer escreveu que a «religião do amor pode existir sem uma personalidade a dirigi-la» (*Divine Light — Luz Divina, 2, n.º l, 1967).*

culos reais que impedem as sugestões de se realizarem. (É de desejar que o *Clube de Roma* se debata com o problema dessas mudanças políticas e sociais que são pré-requisitos para a obtenção dos objectivos gerais.) Mesmo assim mantém-se o facto relevante de estes autores terem tentado pela primeira vez mostrar as necessidades económicas e os recursos do mundo inteiro e que, como referi na Introdução, pela primeira vez seja feito o pedido de uma mudança ética, não como consequência de convicções de ordem moral mas como resultado racional de uma análise económica.

Durante os últimos anos, um número considerável de livros, nos Estados Unidos e na Alemanha tem levantado a mesma questão: subordinar a economia às necessidades das pessoas, em primeiro lugar pela nossa pura sobrevivência, em segundo pelo nosso bem-estar (li/ou examinei cerca de trinta e cinco desses livros, mas o seu número é pelo menos o dobro). A maioria destes autores são unânimes em que o aumento do consumo material não significa obrigatoriamente o aumento do bem-estar; que uma mudança caracterológica e espiritual deve ser acompanhada das alterações sociais necessárias; que a menos que paremos de gastar os nossos recursos naturais e de destruir as condições ecológicas essenciais à sobrevivência humana, a catástrofe é previsível dentro de cem anos. Refiro aqui apenas alguns dos mais destacados representantes desta nova economia humanística.

O economista E. F. Schumacher demonstra no seu livro *Small is beautifull* (*O Pequeno é Belo*) que os nossos fracassos são o resultado dos nossos sucessos, e que as nossas técnicas devem subordinar-se às necessidades humanas reais. «A economia como conteúdo da vida é uma doença mortal» escreve «porque o crescimento sem fim não é viável num mundo finito». Tem sido dito à Humanidade por todos os grandes mestres que a economia não deveria ser o conteúdo da vida; que ela não *pode* sê-lo é hoje evidente. Se pretendermos descrever essa doença mortal mais detalhadamente, poderemos compará-la a um vício, como o alcoolismo ou a droga. Não é muito importante se essa dependência surge de uma forma mais egoísta ou mais altruísta, se busca a satisfação de forma puramente materialista ou também de um modo artístico, cultural ou científico. Veneno é sempre veneno, mesmo embrulhado em papel de seda. Se a cultura espiritual, a cultura do Homem interior for negligenciada, o egoísmo manter-se-á como o poder dominante no Homem e um sistema egoísta como o capitalismo serve melhor esta orientação do que o sistema do amor pelo próximo.

Schumacher traduziu estes princípios, idealizando minimáquinas adaptáveis às necessidades dos países não industrializados. É particularmente notório o facto de os seus livros se tornarem mais populares de ano para ano sem que tal se deva a grandes campanhas publicitárias e sim à propaganda natural que o entusiasmo faz circular entre os seus leitores.

Paul Ehrlich e Anne Ehrlich são dois autores americanos cujo pensamento é semelhante ao de Schumacher. No seu *Population, Resources, Environment: Issues in Human Ecology (População, Recursos, Ambiente: Consequências da ecologia humana)* eles apresentam as seguintes conclusões sobre «a situação no mundo actual»:

1. Considerando a tecnologia actual e os padrões de comportamento, o nosso planeta tem, neste momento, um forte excesso populacional.
2. O número absoluto de pessoas e a velocidade de crescimento da população constituem grandes obstáculos à resolução dos problemas da Humanidade.
3. Os limites das possibilidades humanas de produzir alimentos, através dos meios convencionais, foram praticamente atingidos. Os problemas de fornecimento e distribuição levaram já a que aproximadamente metade da Humanidade seja subalimentada ou mal nutrida. Entre dez e vinte milhões de pessoas morrem de fome em cada ano que passa.
4. As tentativas de aumentar a produção de alimentos tendem a acelerar a degradação do ambiente o que, por seu turno, reduz a capacidade do planeta de os produzir. Não sabemos ao certo se a deterioração do ambiente não terá já ido tão longe a ponto de se tornar essencialmente irreversível; é possível que a capacidade da Terra de suportar vida humana tenha vindo a ser permanentemente comprometida. Os «sucessos» tecnológicos tais como os automóveis, os pesticidas e os fertilizantes inorgânicos de nitrogénio são as principais causas da degradação do ambiente.
5. Existem motivos para crer que o crescimento da população aumenta a probabilidade de uma epidemia mortal em todo o mundo e de uma guerra nuclear. Qualquer delas forneceria uma indesejável «solução numérica de mortes» para o problema da população; qualquer delas é potencialmente capaz de destruir a civilização ou mesmo de levar à extinção do *Homo Sapiens*.

6. Não existe uma panaceia tecnológica para os tão complexos problemas que envolvem a crise ambiental e a alimentação da população, se bem que a tecnologia aplicada de forma correcta em áreas como a redução da poluição, a comunicação e o controlo da natalidade, poderiam ser extremamente úteis. *As soluções básicas implicam mudanças rápidas e drásticas nas atitudes dos Homens* principalmente no que se relaciona com a questão da reprodução, o crescimento económico, a tecnologia, o ambiente e a resolução dos conflitos.

A obra *Ende oder wende* (*Final ou mudança*) de E. Eppler é mais um trabalho recente que merece referência. As ideias de Eppler são semelhantes às de Schumacher, apesar de menos radicais, e a sua posição pode ser particularmente interessante por ele ser o dirigente do Partido Social Democrata em Baden-Wurttemberg e um protestante convicto. Dois dos meus livros seguem a mesma linha, *The Sane Society (A Sociedade Saudável)* e *The Revolution of Hope (A Revolução da Esperança).*

Até entre os escritores do bloco soviético, onde a ideia de reduzir a produção foi sempre tabu, algumas vozes começam a fazer-se ouvir no sentido de que há que dar crédito à possibilidade de uma economia sem crescimento. W. Harich, um dissidente marxista da República Democrática Alemã, propõe uma solução de equilíbrio económico estático a nível mundial, que por si só garantiria a igualdade e afastaria o perigo de danos irreparáveis na biosfera. Também em 1972 alguns dos mais proeminentes cientistas, economistas e geógrafos da União Soviética se reuniram num encontro a que deram o nome de «O Homem e o seu Meio Ambiente». Do programa constavam os resultados dos estudos do *Clube de Roma* que eles tomaram em consideração, dentro de um espírito de respeito e simpatia, referindo os consideráveis méritos desses estudos, embora não podendo concordar com eles (ver *Technologie und Politik* na Bibliografia, para um relatório desse encontro).

A expressão histórica e antropológica mais importante do humanismo contemporâneo, que é comum a estas diversas tentativas de uma reconstrução social humanista, encontra-se em *The Pentagon of Power* (*O Pentágono do Poder*) de L. Mumford e em todos os seus livros anteriores.

VIII

CONDIÇÕES PARA A MUDANÇA E AS FEIÇÕES DO NOVO HOMEM

Tomando como certa a premissa de que só uma mudança fundamental no carácter do Homem, passando da preponderância do modo *ter de existência* para a do *ser*, poderá salvar-nos de uma catástrofe psicológica e económica — levanta-se a seguinte questão: será possível uma mudança caracterológica a tão vasta escala e, se o for, como poderá efectuar-se?

A minha opinião é que o carácter humano *pode* mudar se se verificarem as seguintes condições:

1. Estarmos a sofrer e termos consciência desse facto.
2. Reconhecermos a origem do nosso mal.
3. Admitirmos que existe um modo de ultrapassar o sofrimento.
4. Aceitarmos que para o ultrapassar teremos de seguir certas normas de vida e mudar o nosso actual modo de estar no mundo.

Estes quatro tópicos correspondem às Quatro Nobres Virtudes que são a base dos ensinamentos de Buda, em relação às condições gerais de existência do Homem, apesar de não considerarem situações de sofrimento devido a circunstâncias individuais ou sociais específicas.

O mesmo princípio de mudança que caracteriza os métodos de Buda está igualmente subjacente na ideia de Marx de salvação. Para compreendermos este conceito é necessário que tenhamos consciência de que para Marx, como ele próprio afirmou, o comunismo não era o objectivo final, e sim uma etapa no desenvolvimento histórico, que tinha como finalidade libertar os seres humanos das condições socioeconómicas e políticas que os tornavam desumanizados, prisioneiros das coisas, das máquinas e da sua própria avidez.

A primeira etapa de Marx consistiu em provar à classe trabalhadora do seu tempo, a classe mais alienada e miserável, *que* eles efectivamente sofriam. Foi necessário destruir as ilusões que camuflavam a consciência da sua miséria. O seu segundo passo foi mostrar-lhes as *causas* desse sofrimento, que ele aponta como fazendo parte da natureza do capitalismo e do conceito de avidez, avareza e dependência que este sistema produz. Esta análise das causas do sofrimento dos trabalhadores (mas não somente deles) constituiu a principal estocada da obra de Marx, a análise da economia capitalista.

A terceira etapa foi a demonstração de que esse sofrimento poderia desaparecer se fossem suprimidas as condições que o provocavam. Na quarta etapa apresentou Marx uma nova prática de vida, o novo sistema social que estaria liberto do sofrimento que o antigo sistema, por necessidade, teve de produzir.

O método de cura de Freud era, no seu essencial, semelhante. Os pacientes consultavam-no porque sofriam e tinham consciência disso. Do que eles não tinham consciência era do *motivo* pelo qual sofriam. A primeira tarefa do psicanalista costuma ser ajudar os pacientes a libertarem-se dos motivos ilusórios que atribuem aos seus males e ajudá-los a compreender o porquê do seu sofrimento real. O diagnóstico da natureza do mal, individual ou social, depende da interpretação que lhe é dada e as várias interpretações podem divergir. A perspectiva do paciente acerca da sua doença é geralmente a informação menos fiável para um diagnóstico. A essência do processo psicanalítico é ajudá-lo a tomar consciência das causas do seu sofrimento.

Como consequência desse conhecimento, os pacientes poderão dar mais uma passo: a compreensão profunda de que o seu mal tem cura desde que sejam eliminadas as causas. Na perspectiva de Freud, esse passo corresponde ao desenterrar da repressão de algumas ocorrências da infância. A psicanálise tradicional parece ficar por aqui e não concordar essencialmente com a necessidade da quarta e última das condições enumeradas, isto é, com a urgência de modificarmos o nosso modo de estar no mundo. Muitos psicanalistas defendem que a simples compreensão da repressão constitui, por si só, um efeito curativo. Realmente, isto acontece muitas vezes, principalmente quando o paciente apresenta sintomas circunscritos, tais como os histéricos ou obsessivos. Mas pessoalmente não acredito em resultados duradouros em pessoas que padecem de um sofrimento geral e nas quais é necessária uma alteração de carácter. *A não ser que mudem a sua prática de*

vida de acordo com a mudança de carácter que pretendem alcançar. Podemos ficar a vida inteira a analisar a dependência dos indivíduos, mas toda a compreensão profunda que adquirirmos não servirá de nada enquanto se mantiver a situação anterior. Por exemplo, uma mulher cujo problema se centra na dependência do pai, mesmo que consiga compreender as causas profundas dessa dependência, não mudará, efectivamente, a menos que altere as suas normas de vida, separando-se dele, não aceitando certas ajudas, assumindo corajosamente os riscos e o sofrimento que estas atitudes de ordem prática, no sentido da independência, acarretam. *A compreensão separada da prática mantém-se ineficaz.*

O Novo Homem

A função da nova sociedade é estimular o aparecimento de um novo Homem cuja estrutura de carácter apresente as seguintes qualidades:

- Desejará abandonar todas as formas de *ter* para poder *ser* plenamente.
- Terá a segurança, a noção de identidade e a confiança assentes na convicção de que cada um *é*; estará consciente das suas necessidades, dos seus interesses, do amor e da solidariedade em relação ao mundo que o rodeia, em substituição do desejo de *ter*, possuir, controlar o mundo, tornando-se, portanto, escravo das suas posses.
- Aceitará o facto de que nada nem ninguém, fora de nós próprios, dará sentido à nossa vida mas que a independência radical e o despojamento da avidez da posse das coisas, poderão tornar-se a condição necessária para uma plena actividade devotada ao afecto e à partilha.
- Estará presente de corpo e alma onde quer que se encontre.
- Terá a alegria que nasce da dádiva e do carinho e não da acumulação e da exploração dos outros.
- Sentirá amor e respeito pela vida, em todas as suas formas de manifestação e de conhecimento. Não pelas coisas e pelo poder, tudo isso estará morto. Apenas a vida será sagrada assim como tudo o que faz parte do seu crescimento.

- Tentará reduzir a avidez, o ódio, as ilusões, tanto quanto lhe for possível.
- Viverá sem venerar ídolos e sem ilusões, porque terá atingido um estágio em que elas já não serão necessárias.
- Desenvolverá a capacidade de amar juntamente com a possibilidade de apreciar, de forma critica e não emocional, um pensamento.
- Perderá o narcisismo, aceitando as limitações drásticas inerentes à existência humana.
- Fará do nosso crescimento total e do dos nossos semelhantes o objectivo supremo da vida.
- Saberá que a disciplina e o respeito pela realidade são absolutamente necessários para a obtenção deste objectivo.
- Saberá também que não é saudável qualquer crescimento que não ocorra ao nível da estrutura, mas reconhecerá a diferença entre a «estrutura» como atributo da vida e a «ordem» como atributo da não-vida, ou seja, da morte.
- Desenvolverá a imaginação, não como fuga das situações insuportáveis, mas como antecipação de possibilidades reais, como um meio de afastar essas situações nocivas.
- Não desiludirá os outros, mas não se deixará igualmente desiludir por eles; poderão chamar-lhe inocente mas não ingénuo.
- Conhecer-se-á a si próprio, não apenas ao nível do ego que lhe é familiar mas também do ego mais profundo, ainda que tendo uma noção algo vaga desses conhecimentos.
- Sentirá a unidade com a vida que só é possível quando se desiste de conquistar a Natureza, de a sujeitar, explorar e violar de forma destrutiva, optando por compreendê-la e estabelecer com ela a cooperação.
- Obterá a liberdade não arbitrária como possibilidade de ser ele próprio, não um feixe de desejos ávidos, mas uma estrutura equilibrada que a cada momento é confrontada com a alternativa do crescimento ou da queda — a vida ou a morte
- Saberá que o mal e a destrutividade são necessariamente consequências do fracasso do crescimento.
- Terá consciência de que só alguns atingiram a perfeição em todas estas qualidades, mas que não possuir a «ambição» de ter esse conhecimento como objectivo, é apenas mais uma forma de avidez do *ter.*

- Saberá que a felicidade, no processo de contínuo crescimento de vida, seja qual for o ponto que o destino nos permita atingir, a fim de viver tão plenamente quanto possível, é de tal modo satisfatória que a preocupação com o que poderíamos ou não vir a fazer, é uma questão que tem poucas hipóteses de se colocar.

Não é intenção deste livro fornecer sugestões sobre o que as pessoas que vivem no actual industrialismo burocrático-cibernético poderiam fazer, de acordo com as suas visões «capitalistas» ou «socialistas», no sentido de quebrar o modo *ter* de existência e fortalecer o modo *ser*. Com efeito, tal intenção justificaria, por si só, um outro livro, a que poderíamos chamar «A arte de *ser*». Mas durante os últimos anos, muitos obras têm sido publicadas sobre o caminho para a felicidade, algumas úteis e muitas outras nocivas, pela sua fraudulência, explorando o novo mercado que alimenta o desejo das pessoas de fugirem ao seu mal-estar. Alguns livros de grande valor, que poderão ajudar aqueles que estão verdadeiramente interessados na conquista do bem-estar, vêm referidos na Bibliografia.

IX

FEIÇÕES DA NOVA SOCIEDADE

Uma nova ciência do Homem

A primeira condição para que a criação da nova sociedade seja possível é a consciência das dificuldades quase inultrapassáveis que esta empresa terá de enfrentar. O fraco nível de consciência que existe acerca das mesmas é, sem dúvida, uma das principais razões porque tão poucos esforços têm vindo a ser feitos no sentido de levar a cabo as necessárias mudanças.

Muitos pensam: «Para quê lutar pelo impossível? Vamos antes actuar como se o rumo que estamos a seguir nos levasse ao lugar seguro e feliz que o nosso mapa indica.» Aqueles a quem o desespero inconsciente coloca ainda a máscara do optimismo não são necessariamente espertos. Mas os que não desistiram da esperança apenas serão bem sucedidos se forem teimosamente realistas, se se desprenderem de todas as ilusões e avaliarem plenamente as dificuldades. Esta moderação estabelece a distinção entre os «utópicos» *de olhos abertos* e os *sonhadores.*

Referirei apenas algumas das dificuldades que se colocam na construção de uma nova sociedade.

Será necessário:

- Resolver a questão de como manter o modo industrial de produção sem a sua centralização total, isto é, sem terminar no fascismo à moda antiga ou, com maiores probabilidades ainda, «no fascismo de expressão sorridente».
- Aliar um planeamento global a um alto grau de descentralização, desistindo da «economia livre de mercado», que se tornou totalmente fictícia.

- Abandonar o objectivo de crescimento ilimitado, optando pelo crescimento selectivo para não correr o risco de catástrofe económica.
- Criar condições de trabalho e um espírito generalizado em que as motivações efectivas não sejam apenas os estímulos materiais, mas outras satisfações de ordem psicológica.
- Levar mais longe o progresso científico e, ao mesmo tempo, evitar que ele se torne um perigo para a raça humana através da sua utilização prática.
- Criar as condições necessárias para que, na experiência dos indivíduos, predomine o bem-estar e a alegria e não a satisfação do máximo prazer.
- Oferecer a todos uma segurança básica que não os torne dependentes da máquina burocrática para o seu próprio sustento.
- Renovar as possibilidades de iniciativa individual na vida diária, mais do que nos negócios (onde, aliás, elas já não existem).

Assim como, no desenvolvimento técnico, algumas dificuldades pareciam inultrapassáveis, também agora algumas das que enumerámos parecem sê-lo. Mas as dificuldades da técnica não eram inultrapassáveis porque tinha sido estabelecida uma nova ciência que defendia o princípio da observação e conhecimento da Natureza como condição para poder controlá-la (Francis Bacon: *Novum organun* 1620). Esta «nova ciência» do século XVII tem atraído os espíritos mais brilhantes dos países industrializados até aos nossos dias e levou à realização das utopias técnicas com que o ser humano tem vindo a sonhar.

Mas hoje, cerca de três séculos mais tarde, necessitamos de uma ciência totalmente nova. Uma ciência humanística que seja a base da ciência aplicada e da arte da reconstrução social.

As utopias técnicas — como, por exemplo, voar — foram conseguidas através de uma nova ciência da natureza. *A utopia humana* do Tempo Messiânico — uma nova Humanidade unida, vivendo em paz e solidariedade, livre das determinações económicas, da guerra e da luta de classes — pode ser obtida, se estivermos dispostos a despender nesta realização a mesma energia, inteligência e entusiasmo que colocámos na realização das utopias técnicas. Não é possível construir submarinos apenas pela leitura de Júlio Verne; não podemos criar a sociedade humanística lendo os profetas.

Se essa mudança de supremacia das ciências naturais para uma nova ciência social virá a ocorrer, ninguém pode garantir. Mas, se ela se der, talvez tenhamos ainda uma oportunidade de sobrevivência. Tudo depende de um factor: qual o número de homens e mulheres inteligentes, cultos, disciplinados e afectuosos que serão atraídos para este novo desafio do espírito humano cujo *objectivo não é, desta vez, o controlo da Natureza e sim o da técnica e das forças e instituições sociais irracionais que ameaçam a sobrevivência da sociedade ocidental, se não toda a raça humana.*

A minha convicção é de que o nosso futuro depende da quantidade de consciência sobre a crise actual que os melhores cérebros conseguirem mobilizar para se entregarem à ciência humanística. Pois nada, a não ser o seu esforço concertado, poderá ajudar a resolver os referidos problemas e a atingir as metas necessárias.

Os projectos com objectivos gerais deste tipo, tais como «a socialização dos meios de produção» acabaram por tornar-se referências socialistas e comunistas, camuflando a ausência do socialismo. As expressões «ditadura do proletariado» ou «uma elite intelectual» não são menos obscuras e enganosas do que o conceito de «economia de mercado» ou ainda o de nações «livres». Os primeiros socialistas e comunistas, entre eles Marx e Lenine, não tinham planos concretos para uma sociedade socialista ou comunista; esta foi a grande fraqueza do socialismo.

As novas formas sociais que serão as bases do *ser* não surgirão sem muitos planeamentos, modelos, estudos e experiências que *estabeleçam a ponte sobre o abismo que separa o que é necessário do que é possível.* Este facto certamente representa um plano de longa duração de propostas imediatas para as primeiras etapas. O problema é o desejo e o espírito humanista daqueles que nele trabalharem; além disso, quando as pessoas têm uma visão nítida daquilo que pretendem e simultaneamente reconhecem, passo a passo, o que pode ser feito de um modo concreto para o conseguir, começam a sentir-se encorajadas e entusiasmadas e os receios desaparecem.

Se as esferas política e económica da sociedade forem subordinadas ao desenvolvimento humano, *o modelo da nova sociedade deve ser determinado pelos requisitos do indivíduo não alienado, orientado para o ser.* Quer isto dizer que os seres humanos não deverão viver nem na pobreza desumana que é ainda o principal problema da maioria das pessoas, nem serem forçados, como ocorre com os indivíduos do

mundo industrial, a serem o *Homo Consumens,* dominado pelas leis inerentes da produção capitalista que exige um crescimento contínuo da produção e, portanto, um crescimento reforçado do consumo. Se os seres humanos pretendem mesmo tornar-se livres e deixar de alimentar a indústria através do consumo patológico, é necessária uma mudança radical no sistema económico: *temos de pôr cobro à situação actual onde uma economia saudável só é possível à custa de seres humanos doentes.* A tarefa com que nos defrontamos é a de construir uma economia saudável para gente saudável.

O primeiro passo crucial para este objectivo é a orientação da produção no sentido de um «consumo saudável».

A fórmula tradicional «produção para *uso* em vez de *lucro*» é insuficiente porque não explicita a que tipo de uso se refere: saudável ou patológico. Neste ponto, levanta-se uma questão prática ainda mais difícil: quem é que determina quais são as necessidades saudáveis e as patogénicas? De uma coisa podemos estar certos: forçar os cidadãos a consumir o que o Estado decide ser melhor para eles — mesmo que *seja* o melhor — está fora de questão. O controlo burocrático que iria forçosamente bloquear o consumo apenas criaria nas pessoas mais vontade de consumir. Um consumo saudável só pode ter lugar se um número crescente e contínuo de pessoas *quiserem* mudar os seus padrões e o seu estilo de vida. E isto só é possível se lhes oferecermos um tipo de consumo mais atraente do que aquele a que estavam habituados. Esta mudança não ocorre da noite para o dia nem por decreto; requer um processo educativo longo, no qual o Governo deve assumir um papel importante.

A função do Estado é estabelecer normas para o consumo saudável e contra o consumo patológico e indiferente. Em princípio tais normas podem estabelecer-se. A US Food and Drug Administration dá-nos um bom exemplo disso mesmo. Determina quais os alimentos e medicamentos que são nocivos, baseando as suas afirmações na opinião de cientistas especializados em vários domínios, muitas vezes após a realização de longas experiências. Do mesmo modo, o valor de outras utilidades e serviços pode ser determinado por um painel de psicólogos, antropólogos, sociólogos, filósofos, teólogos e representantes de vários grupos sociais de consumidores.

Mas o exame daquilo que é favorável à vida e do que lhe é nocivo exige uma pesquisa incomparavelmente mais profunda do que a que é necessária para resolver os problemas da FDA. Uma investigação de

base sobre a natureza das necessidades é algo que praticamente não tem merecido atenção e que terá de ser levada a cabo pela nova ciência do Homem. Precisamos de determinar quais as necessidades que provêm do nosso organismo; quais as que são resultado do progresso cultural; quais as que são expressão do crescimento individual, quais as artificiais a que a pessoa é forçada pela indústria; quais as que «activam» e as que «criam passividade»; quais as que são de origem patológica e as que se fundamentam na saúde psíquica.

Em contraste com a FDA, as decisões do novo corpo humanista de peritos não deverão ser implantadas pela força, servirão apenas como linhas de orientação, que serão submetidas à apreciação dos cidadãos, a fim de serem discutidas. Já adquirimos bastante consciência acerca das questões da alimentação saudável e prejudicial; os resultados das investigações dos peritos vão ajudar a ampliar o reconhecimento, por parte da sociedade, de outras necessidades saudáveis e patológicas. As pessoas vão constatar que a maior parte do consumo engloba passividade; que a ânsia de velocidade e de experimentar o novo, que apenas pode ser satisfeita através do consumismo, reflecte insatisfação, fuga interior de nós próprios; tornar-se-ão conscientes de que a busca de qualquer coisa nova para fazer, ou de um novo objecto para usar, não passa de um meio de nos protegermos do confronto connosco próprios e com os outros.

O governo pode facilitar, em grande parte, este processo educacional subsidiando a produção dos mais convenientes bens e serviços até que estes passem a ser produzidos com lucro. Tal esforço seria acompanhado de uma vasta campanha educativa a favor do consumo saudável. Tudo leva a crer que *um esforço concertado no sentido de estimular o desejo de um consumo são, mudará os padrões de consumo.* Mesmo que se evitem os métodos de lavagem ao cérebro que a indústria actual utiliza — e esta é uma condição essencial — não nos parece exagerado acreditar que este esforço possa vir a ter um resultado semelhante ao da propaganda industrial.

Uma objecção comum a todo o programa de consumo (e produção) selectivo, de acordo com a interrogação «o que promove o bem-estar?» é a de que na economia de mercado, os consumidores obtêm precisamente aquilo que desejam e que, portanto, não existe necessidade de produção «selectiva». Este argumento baseia-se no princípio de que os consumidores querem o que é melhor para eles e isto é, obviamente, totalmente falso (no caso das drogas, ou mesmo dos cigarros, ninguém

utilizaria semelhante argumento). O facto importante que tal afirmação ignora é que os desejos do consumidor são fabricados pelo industrial. Apesar das marcas e da concorrência, o efeito global da publicidade é estimular a ânsia de consumo. Todas as empresas se ajudam mutuamente na influência básica, através das suas campanhas; o comprador possui apenas em seguida o privilégio dúbio de escolher entre diversas marcas concorrentes. Um dos exemplos dado por aqueles que defendem que os desejos do consumidor são «todo-poderosos» é o fracasso da companhia «Edsel», pertencente à Ford. Mas o fraco sucesso da Edsel deveu-se sem dúvida ao facto de lhe ter sido feita *publicidade genérica para comprar automóveis,* da qual todas as marcas beneficiaram, excepto a infeliz Edsel. Além disso, a indústria influencia as opções através da não produção de mercadorias que poderiam ser mais saudáveis para os seres humanos, mas menos rentáveis em termos industriais.

O consumo saudável apenas será possível se formos capazes de restringir drasticamente os direitos dos detentores da matéria-prima e dos gestores das grandes empresas, na determinação exclusiva da sua produção que se baseia somente na expansão e no lucro.

Mudanças deste tipo podiam ser efectuadas por lei, sem alterar as constituições das democracias ocidentais (temos já muitas leis que restringem direitos de propriedade, no interesse do bem-estar público). O mais importante é o poder de dirigir a produção, não a posse do capital. A longo termo, os gostos dos consumidores acabarão por decidir o que deve ser produzido, logo que o poder persuasivo da publicidade tenha terminado. Ou as empresas existentes são obrigadas a alterar as mercadorias de modo a satisfazer as novas exigências ou, onde tal não for possível, o governo deverá disponibilizar o capital necessário para a produção dos novos produtos e serviços que são requeridos.

Todas estas mudanças terão de ser feitas gradualmente e com o apoio da maioria da população. Significam uma nova forma de sistema económico diferente do capitalismo da actualidade, do capitalismo de Estado centralizado soviético e da burocracia sueca do total bem-estar.

É obvio que, desde o primeiro momento, as grandes corporações irão usar o seu imenso poder para combater estas mudanças. Apenas a vontade férrea dos cidadãos na defesa de um consumo saudável poderá vencer a sua resistência.

Um modo eficaz de os cidadãos demonstrarem o *poder do consumidor* é a criação de um movimento militante de consumo que utilize a

ameaça de «lutas do consumidor» como arma. Admitamos, por exemplo, que vinte por cento da população consumidora de automóveis decidia não comprar mais carro próprio por ter chegado à conclusão de que, em comparação com os excelentes transportes públicos, ter carro é um prejuízo do ponto de vista económico, ecologicamente um veneno e psicologicamente nocivo, uma droga que cria um sentimento artificial de poder, que alimenta a inveja e pactua com as pessoas na fuga de si próprias. Se é certo que só um economista poderia determinar a dimensão exacta que essa ameaça económica constituiria para a indústria automóvel, assim como para as companhias petrolíferas, não nos é difícil constatar que, se essa luta do consumidor ocorresse, toda uma economia nacional, centrada na produção automóvel, ficaria em sérias dificuldades. É claro que ninguém deseja que a economia americana se torne um desastre; mas uma ameaça dessa natureza, se fosse credível (não utilizem carros durante um mês, por exemplo) daria aos consumidores uma poderosa alavanca para introduzir mudanças em todo o sistema de produção.

As lutas de consumo apresentam grandes vantagens: não exigem a acção do governo, são difíceis de combater (a menos que este tomasse a atitude de forçar os cidadãos a comprarem o que eles não pretendem) e não se coloca a necessidade de esperar pelo acordo de cinquenta e um por cento dos cidadãos para reforçar as medidas governamentais. Com efeito, uma minoria de vinte por cento poderia ser extremamente eficaz na introdução de uma mudança. Estas lutas conseguiriam abrir caminho por entre as acções e *slogans* políticos, pois tanto conservadores como liberais e humanistas de «esquerda» participariam nelas, desde que se sentissem unidos nessa motivação comum: o desejo de lutar por um consumo saudável e humano.

Como primeiro passo para organizar uma luta de consumo, os dirigentes do movimento de consumo dos humanistas radicais, deveriam negociar com as grandes indústrias (e com o governo) as mudanças pretendidas. O seu método seria basicamente o mesmo utilizado nas negociações para evitar ou pôr fim às lutas dos trabalhadores.

A questão fulcral reside em tornar os consumidores conscientes (1) de que existe neles uma parte inconsciente que é um protesto contra o consumismo e (2) do seu potencial poder, uma vez organizado o movimento humanista de consumo. Um movimento como esse, representaria uma manifestação de genuína democracia: os indivíduos poderiam expressar-se directamente e tentar mudar o curso do desenvolvi-

mento social de uma forma activa e não alienada. Tudo isto teria como base a experiência social, não os *slogans* políticos.

Mas mesmo um movimento de consumidores eficaz não é suficiente enquanto o poder das grandes corporações se mantiver com as dimensões que tem na actualidade. Até os resíduos de democracia que ainda existem estão condenados a ceder ao fascismo tecnocrático, a uma sociedade de *robots* não pensantes e bem alimentados — o tipo de sociedade que era tão temido sob a denominação de «comunismo», a menos que seja quebrada a ligação entre as gigantescas corporações e o governo (que se torna mais forte de dia para dia) e inclui a população (através do controlo de lavagem ao cérebro). Os Estados Unidos têm a tradição de restringir o poder de empresas gigantescas, expresso nas suas leis anticonsórcios. Um forte sentimento colectivo poderia movimentar o espírito dessas leis para a sua aplicação aos superpoderes corporativos existentes na actualidade, de modo a que eles se dividissem em pequenas unidades.

Para atingir a sociedade baseada no ser, todas as pessoas deverão participar activamente enquanto cidadãos na sua actividade económica. A nossa libertação do modo ter de existência só é possível através da total realização de uma democracia de participação política e industrial.

Esta exigência é partilhada pela maioria dos humanistas radicais.

A democracia industrial requer que todos os membros de uma vasta organização industrial ou não industrial, tenham um papel activo na vida dessa organização; que cada um esteja plenamente informado e participe na tomada de decisões, começando ao nível do próprio processo individual de trabalho, medidas de saúde e segurança (esta fórmula já foi posta em prática com bastante sucesso nalgumas empresas suecas e americanas), e eventual participação na tomada de decisões a níveis mais elevados da política geral da empresa. É fundamental que sejam os próprios trabalhadores e não os representantes sindicais em seu nome, a participarem nos respectivos corpos de co-decisão. A Democracia Industrial implica também que a empresa não seja apenas uma instituição técnica e económica e sim uma instituição social, em cuja vida e modo de funcionamento, cada membro esteja activo e, portanto, interessado.

Os mesmos princípios aplicam-se à implementação da *democracia política.* Ela pode resistir à ameaça de autoritarismo, desde que deixe de ser um «espectador passivo da democracia» e se torne um «partici-

pante activo da mesma» — fazendo com que as questões da comunidade sejam tão importantes e prementes para os cidadãos como os seus assuntos pessoais ou, melhor dizendo, em que o bem-estar da comunidade seja da responsabilidade efectiva de cada cidadão. Através da participação na comunidade as pessoas acham que a vida passa a ter mais interesse e a ser mais estimulante. Com efeito, o que distingue uma verdadeira democracia política é justamente esse *interesse*. Pela sua própria natureza, esta democracia participativa — que contrasta com a «democracia individualista» ou com a «democracia centralizada» — é desburocratizada e cria um ambiente que exclui por completo o aparecimento de demagogos.

Conceber os meios para uma democracia participativa é provavelmente mais difícil do que foi a elaboração de uma constituição democrática no século XVIII. Será necessária muita gente competente para se unir no esforço gigantesco de conceber e articular os novos princípios e implantar métodos para a construção da democracia participativa. Apenas como uma de entre muitas soluções possíveis para chegar a esse fim, gostaria de voltar a expor uma ideia que referi há mais de vinte anos em *The Sane Society* (*A sociedade saudável*): que centenas de milhar de grupos habituados à discussão participativa (de cerca de quinhentos membros cada) fossem criados e se constituíssem como corpos permanentes de deliberação e tomada de decisões em relação aos problemas básicos na área da economia, política internacional, educação, saúde e meios para o bem-estar. Seria fornecida a estes grupos toda a informação pertinente (a natureza dessa informação será discutida mais tarde), e eles discuti-la-iam (sem a presença de influências exteriores), e votariam sobre o assunto (e, graças aos actuais métodos tecnológicos, todos os votos poderiam ser recolhidos num dia). A totalidade destes grupos formaria uma «Câmara Baixa», cujas decisões, juntamente com as dos outros órgãos políticos, teria uma influência fundamental na legislação.

«Para quê planos tão elaborados» perguntar-se-á «quando uma sondagem pode fazer o mesmo, ficando a conhecer-se a opinião de toda a população precisamente no mesmo espaço de tempo?» Esta objecção toca num dos aspectos mais problemáticos da expressão de opinião. Qual é, afinal a «opinião» em que estas sondagens se baseiam a não ser na perspectiva que a pessoa tem sem o acesso à informação adequada, a uma reflexão crítica e a uma discussão? Além disso, as pessoas que participaram sabem que as suas opiniões não contam e que, portanto,

são ineficazes. Tais opiniões não representam mais do que as ideias conscientes da população num determinado momento; não nos dizem nada acerca das tendências subjacentes que poderiam levar a opiniões contrárias se as circunstâncias se alterassem. Do mesmo modo, os votantes numa eleição política sabem perfeitamente que, a partir do momento em que votarem num determinado candidato, deixam de ter qualquer influência real no desenrolar dos acontecimentos. Nalguns aspectos, a votação numa eleição política é ainda pior do que as sondagens e outras consultas à opinião pública, devido ao embrutecimento mental utilizado com técnicas semi-hipnóticas. As eleições transformaram-se numa excitante ópera *rock*, com as esperanças dos candidatos — não os problemas políticos — em cena. A forma de os votantes participarem é através da oferta dos seus votos ao candidato que escolheram. Apesar de uma grande parte da população recusar esta atitude, muita gente é fascinada por estes modernos espectáculos romanos, nos quais, em vez dos gladiadores, os políticos combatem na arena.

Há pelo menos dois requisitos fundamentais para a formação de uma convicção genuína: *informação adequada e consciência de que a atitude que se tomar terá um efeito real.* As opiniões dos espectadores sem poder não expressam a sua convicção. São apenas um jogo como o de manifestar preferência por esta ou aquela marca de cigarros. Por estes motivos, as opiniões expressas nas sondagens e nas eleições constituem o pior e não o melhor julgamento humano. Este facto é confirmado por dois exemplos: *As decisões das pessoas nos seus assuntos particulares, principalmente nos negócios e, quando são jurados nos tribunais, são de longe superiores ao nível das suas decisões políticas* como Joseph Schumpeter tão claramente demonstrou. Nos tribunais os jurados são cidadãos comuns que têm de tomar decisões em casos por vezes muito complexos e de difícil compreensão. Mas os membros desse júri têm acesso a toda a informação necessária, é-lhes dada a possibilidade de discutirem longamente e sabem que a sua decisão será crucial para a vida e felicidade das pessoas que estão a ser julgadas. O resultado disto é que, de uma maneira geral, tais decisões revelam uma grande dose de compreensão profunda e objectividade. Pelo contrário, os indivíduos desinformados, semi-hipnotizados e sem qualquer poder não podem expressar sérias convicções. Sem informação, sem a deliberação e o poder de tornar a sua decisão eficaz, a expressão de opinião democrática pouco mais representa do que os aplausos num evento desportivo.

A participação activa na vida política requer a máxima descentralização em toda a parte, na política e na indústria.

Devido à lógica imanente do capitalismo actual, as empresas e o governo crescem cada vez mais e eventualmente tornam-se gigantes, administrados centralmente a partir do topo, através da máquina burocrática. Um dos requisitos de uma sociedade humanística é o cessar deste processo de centralização e a sua substituição por uma descentralização a larga escala. Existem vários motivos para que deva ser assim. Se uma sociedade se transforma naquilo a que Mumford chamou a «megamáquina» (ou seja, se toda a sociedade, incluindo os seus cidadãos, forem como uma imensa máquina centralmente dirigida), o fascismo é praticamente inevitável a longo curso, porque (a) as pessoas passam a ser como carneiros, perdem a capacidade crítica, sentem-se fracas, passivas e obrigatoriamente anseiam por um dirigente que «saiba» o que fazer e tudo aquilo que *eles* não sabem, e (b) a «megamáquina» pode ser accionada por qualquer um que tenha acesso a ela, basta que saiba puxar os cordelinhos certos. Esta máquina, tal como um automóvel, funciona praticamente por si só. A pessoa que se encontra por detrás só tem que meter as mudanças, conduzir e travar, prestando atenção a alguns pequenos detalhes; aquilo que no carro ou noutra máquina representam as várias rodas, na «megamáquina» são os muitos níveis de administração burocrática. Até um indivíduo de inteligência medíocre pode facilmente dirigir um Estado, a partir do momento em que se encontre no lugar do poder.

As funções do governo não devem ser delegadas em unidades que são elas próprias imensos aglomerados e sim em sectores relativamente pequenos, onde as pessoas ainda sabem julgar-se umas às outras e, portanto, podem participar activamente na administração dos problemas da sua comunidade. A descentralização da indústria deverá dar mais poder aos pequenos sectores dentro de uma determinada empresa e dividir as corporações gigantescas em pequenas entidades.

A participação activa e responsável também requer que a gestão humanística substitua a burocrática.

Muita gente ainda está convencida de que todos os tipos de administração em grande escala têm necessariamente de ser burocráticos, ou seja, uma forma alienada de administração. Muitos ignoram até que ponto o espírito burocrático é mortal e como invade todas as esferas da vida, mesmo quando não parece óbvio, como nos relacionamentos

médico-paciente ou marido e mulher. O método burocrático pode definir-se como (a) administrando os seres humanos como se fossem coisas e (b) as coisas em termos quantitativos e não qualitativos, de modo a conseguir torná-los, com a quantificação e o controlo, mais fáceis e mais baratos. O método burocrático é governado por dados estatísticos: os burocratas baseiam as suas decisões em regras fixas, a que chegaram através desses mesmos dados, em vez de o fazerem *como resposta aos seres humanos que têm na sua frente*; eles encontram soluções de acordo com o que estatisticamente parece mais provável, correndo o risco de prejudicar os cinco ou dez por cento que não se ajustam ao padrão. Os burocratas temem a responsabilidade pessoal e procuram refúgio, escudando-se por detrás das regras; a sua segurança e orgulho residem na lealdade para com elas e não na lealdade às leis do coração dos homens.

Eichmann foi um exemplo extremo de um burocrata. Sem dúvida, não enviou centenas de milhar de judeus para a morte por detestá-los; ele não odiava nem amava ninguém, «cumpriu o seu dever»: Eichmann tinha dúvidas quando mandou os judeus para a morte; teve igualmente dúvidas quando foi encarregado de acelerar a sua partida da Alemanha. Tudo o que contava para ele era a obediência às regras; apenas se sentiu culpado quando lhes desobedeceu. Declarou (prejudicando com tal afirmação a sua defesa) que só por duas vezes se sentiu culpado: por ter faltado à escola, quando era criança, e por ter desobedecido a uma ordem para se abrigar, durante um voo. Isto não significa que não houvesse nele um elemento de sadismo, assim como em muitos outros burocratas, patente na satisfação de controlar a vida de outros seres humanos. Mas esta faceta sádica é secundária em relação aos elementos principais presentes nos burocratas: a sua falta de resposta humana e a sua veneração pelas regras.

Não pretendo com isto afirmar que todos os burocratas sejam Eichmanns. Para começar, muitos indivíduos em posições burocráticas não o são do ponto de vista caracterológico. Em segundo lugar, em muitos casos a atitude burocrática não tomou inteiramente conta da pessoa, matando o seu lado humano. Todavia existem Eichmanns entre os burocratas e a única diferença é que eles não tiveram de destruir milhares de pessoas. Mas quando um burocrata num hospital se recusa a aceitar uma pessoa seriamente doente porque as normas exigem que ele seja enviado por um médico, esse burocrata não está a ser diferente de Eichmann, nem os assistentes sociais que preferem deixar morrer à

fome um cliente para não violarem uma regra no código burocrático. Esta atitude não existe apenas entre os administradores, está bem viva no meio dos médicos, enfermeiros, professores — e também na relação de muitos maridos frente às respectivas mulheres e na de muitos pais em relação aos filhos.

Logo que o ser humano é reduzido à qualidade de número, os verdadeiros burocratas podem cometer actos de extrema crueldade, não levados por um sentimento bárbaro de acordo com a dimensão dos seus actos, mas porque não sentem qualquer ligação humana com os indivíduos nem com as questões. Sendo menos perversos do que os sádicos, os burocratas são, todavia, mais perigosos, porque neles nem sequer existe um conflito entre consciência e dever: a sua consciência *é* cumprir a sua obrigação; os seres humanos, enquanto objectos de empatia e compaixão não existem pura e simplesmente para eles.

O antigo burocrata, predisposto a ser desagradável, existe ainda nalgumas empresas de longa data ou em organizações tão grandes como os departamentos de assistência social, hospitais e prisões, nos quais um simples burocrata tem um poder considerável sobre os pobres, fracos e carenciados. Na indústria moderna os burocratas não são antipáticos e provavelmente não manifestam traços sádicos, ainda que possam extrair alguma satisfação do poder que exercem sobre os outros. Mas encontramos mais uma vez neles submissão burocrática a uma coisa — neste caso o *sistema*: Acreditam *nele*. A corporação é o seu lar e as suas regras são sagradas porque como regras são «racionais».

Mas nem os antigos nem os novos burocratas podem coexistir num sistema de democracia participativa, pois o espírito democrático é incompatível com o espírito de participação activa do indivíduo. Os novos cientistas sociais terão de conceber planos para novas formas de administração não burocrática de grandes dimensões, dirigidas como resposta (que reflecte «responsabilidade») às pessoas e às situações e que não correspondam à mera aplicação de regras. A administração não burocrática *é* possível desde que tenhamos em conta a espontaneidade potencial da resposta do administrador e não tenhamos a obsessão de economizar.

O sucesso na implantação de uma sociedade do *ser* depende de muitas outras medidas. Ao fornecer as sugestões que se seguem, não faço questão de demonstrar originalidade; pelo contrário, sou estimu-

lado pelo facto de quase todas estas sugestões terem sido apresentadas, de uma ou de outra forma, por escritores humanistas[1].

• *Todos os métodos de lavagem ao cérebro na publicidade comercial e na propaganda política devem ser proibidos.*

Estes métodos são perigosos não apenas por nos induzirem a comprar coisas que não nos fazem falta nem desejamos, mas também porque nos levam a escolher representantes políticos que não correspondem às nossas necessidades nem constituiriam a nossa escolha *se* estivéssemos na plena posse das nossas faculdades mentais. Mas *não* estamos, porque os métodos hipnóticos são utilizados na propaganda que nos é imposta. Para combater este perigo crescente, *devemos proibir o uso de todas as formas de propaganda subliminar, tanto nos artigos de consumo como nas campanhas políticas.*

Os métodos hipnóticos utilizados na publicidade e na propaganda política constituem um grave perigo para a saúde mental, especialmente para o pensamento claro, o espírito crítico e a independência emocional. Não me resta a menor dúvida de que os estudos que forem feitos evidenciarão que os perigos causados pela dependência da droga representam apenas uma fracção dos danos provocados pelos nossos métodos de lavagem ao cérebro, pelas sugestões subliminares, pelos meios semi-hipnóticos que utilizam a repetição constante, a distorção do pensamento racional e o apelo ao apetite sexual (eu sou a Linda, leva-me a voar!). O bombardeamento com métodos puramente sugestivos na publicidade e principalmente nos anúncios de televisão é neutralizante, embrutecedor. Este ataque à razão e à noção de realidade persegue o indivíduo diariamente, de manhã à noite, onde quer que ele se encontre: durante as muitas horas de programação televisiva, enquanto conduz pelas ruas, na propaganda política dos candidatos, etc. O efeito particular destes métodos de sugestão é que eles criam a sensação de estar semiacordado, de acreditar e não acreditar, levando à perda da noção de realidade.

Parar com o veneno da sugestão de massas terá nos consumidores o efeito de um choque, não muito diferente do afastamento dos sintomas que os dependentes da droga experimentam quando param de as tomar.

---

[1] Para não sobrecarregar o livro, abstive-me de citar a vasta literatura que contém propostas deste tipo. Muitos títulos encontram-se referidos na Bibliografia.

• *O abismo entre as nações ricas e pobres tem de ser fechado.*

Existem poucas dúvidas de que a continuação e o aumento desse abismo conduzirá à catástrofe. As nações pobres deixaram de aceitar a exploração económica do mundo industrial como uma dádiva de Deus. Apesar de a União Soviética continuar a explorar alguns dos seus Estados satélites da mesma maneira colonialista, utiliza e reforça o protesto contra os povos que agem de igual modo, como arma política contra o Ocidente. O aumento dos preços do petróleo foi o princípio — e um símbolo — das reivindicações dos povos colonizados para pôr fim ao sistema que exige que eles vendam matéria-prima barata e comprem produtos industriais caros. A guerra do Vietname foi igualmente um símbolo do princípio do fim da política colonialista e do domínio militar do Ocidente.

O que poderá acontecer se nada for feito no sentido de anular esse abismo? Uma das hipóteses é que hordas de seres famintos invadam a fortaleza da sociedade branca em tal estado de desespero que, provavelmente, com o apoio dos simpatizantes do mundo industrial, cometam actos de destruição, podendo inclusivamente utilizar pequenas armas nucleares ou biológicas que espalhem o caos dentro dessa fortaleza.

Esta possibilidade catastrófica pode apenas ser evitada se as condições de carência, fome e doença forem controladas e, para tanto, a ajuda das nações industriais é absolutamente vital. Essas formas de ajuda, por parte dos países ricos, devem ser desinteressadas, não contando com lucros nem vantagens políticas; isto significa igualmente que não devem conter a ideia de transferir os princípios políticos e económicos do capitalismo para a África e Ásia. Obviamente, cabe aos peritos determinar qual *o* modo de ajuda mais eficaz (principalmente na área dos serviços).

Mas a fim de servir esta causa são necessários verdadeiros peritos que possuam, para além de cérebros brilhantes, corações humanos que os impulsionem na busca das melhores soluções. E para que eles sejam chamados a actuar, e as suas recomendações sejam seguidas, é preciso que a orientação para o *ter* enfraqueça notoriamente e que um espírito de solidariedade, de afecto (não de piedade) desabroche. Esse afecto significa preocuparmo-nos, não apenas com os nossos semelhantes na terra, mas também com os nossos descendentes. Na verdade, nada classifica melhor o nosso egoísmo do que o facto de continuarmos a gastar a matéria-prima do planeta, a envenená-la e a preparar a guerra nuclear. Não hesitamos em deixar-lhes como herança este planeta devassado.

Dar-se-á a transformação interior? Ninguém pode saber ao certo. Mas há algo de que o mundo deve tomar consciência: é que sem ela a colisão entre as nações pobres e ricas tornar-se-á incontrolável.

• *Muitos dos males das actuais sociedades capitalista e comunista desapareceriam com a introdução de um rendimento anual fixo*[2].

O núcleo desta ideia é que todas as pessoas, independentemente de trabalharem ou não, deverão ter o direito incondicional de não morrerem à fome e a não lhes ser recusado um local de abrigo. Não receberão mais do que o mínimo necessário para se sustentarem, mas também não receberão menos. Este direito exprime um novo conceito para os dias de hoje, apesar de ser uma norma muito antiga exigida pela cristandade e praticada em muitas tribos «primitivas», que diz que *os seres humanos têm o direito incondicional de viver, independentemente de cumprirem ou não o «seu dever para com a sociedade».* É um direito que concedemos aos nossos animaizinhos de estimação, mas não ao nosso semelhante.

O domínio da liberdade pessoal seria extremamente ampliado por esta lei; nenhuma pessoa que está economicamente dependente de outra (dos pais, do marido, do patrão), poderia continuar a ser forçada a submeter-se através da chantagem da fome. Os indivíduos com capacidades que desejassem preparar-se para uma vida diferente poderiam fazê-lo, desde que estivessem dispostos a passar por um nível de pobreza durante algum tempo. Os Estados de actual bem-estar ainda não aceitaram este princípio na sua totalidade, o que significa que não o aceitaram efectivamente. A burocracia ainda «administra» as pessoas, ainda as controla e humilha. Mas um rendimento fixo não exigiria qualquer prova de pobreza fosse a quem fosse para a obtenção de um simples quarto e um mínimo alimentar. Não seria, portanto, necessária a burocracia para administrar um programa de bem-estar com os gastos que lhe são inerentes e as suas violações da dignidade humana.

O rendimento anual fixo viria assegurar a verdadeira liberdade e independência. Por isso, é inaceitável para qualquer sistema que se baseie no controlo e na exploração, particularmente nas várias formas de ditadura. Por exemplo, a União Soviética rejeitou consistentemente

---

[2] Fiz esta proposta em 1955 em *The Sane Society*, a mesma proposta foi apresentada num simpósio em meados de 1960 (editado por A. Theobald; ver Bibliografia).

as simples sugestões de bens gratuitos (como os transportes ou o leite). Com excepção dos serviços de saúde, mas também esses aparentemente, dado que se coloca a seguinte condição: há que estar já doente para poder recebê-los.

Considerando as actuais verbas de manutenção de uma burocracia de apoio social, o custo dos tratamentos físicos, psicossomáticos, criminalidade, dependência de drogas (todos eles representando formas de protesto contra a coerção e o vazio), parece-nos muito provável que os custos de fornecer a todas as pessoas que o desejassem um rendimento anual fixo viessem a representar um menor dispêndio do que o do nosso actual sistema de apoio social. A ideia poderá parecer impraticável ou perigosa àqueles que estão convencidos de que «as pessoas são preguiçosas por natureza». Este cliché não tem, efectivamente, bases, não passa de um *slogan*, de uma racionalização, uma forma de resistência à tomada de consciência do próprio poder em relação aos indigentes e desamparados.

• *As mulheres devem ser libertadas do domínio patriarcal.*

A libertação das mulheres do domínio patriarcal é um factor fundamental na humanização da sociedade. O domínio dos homens sobre elas começou apenas há cerca de seis milhares de anos, em diversas partes do mundo onde a abundância na agricultura permitiu a contratação e exploração de trabalhadores, a organização de exércitos e a construção de poderosas Cidades-Estado[3].

Desde então não foram só as sociedades do Médio Oriente e da Europa, mas a maioria das culturas mundiais, a serem conquistadas pelos «machos associados» e a subjugarem as mulheres. Esta vitória na espécie humana do macho sobre a fêmea teve como base o poder económico dos homens e a máquina militar que construíram.

A guerra dos sexos é tão antiga como a luta de classes, mas as suas formas são mais complexas, dado que os homens têm necessidade das mulheres não apenas como animais de trabalho mas também como mães, amantes, fontes de conforto. As formas de luta entre os sexos são muitas vezes frontais e violentas mas, na maior parte dos casos, ocultas. As mulheres clamavam contra a força superior ripostando com as

---

[3] Tratei o «matriarcado» inicial e a literatura com ele relacionada em *The Anatomy of Human Destructiveness.*

suas próprias armas, e vendo muitas vezes as suas dirigentes serem ridicularizadas pelos homens.

A subjugação de metade da raça humana pela outra metade teve e ainda tem efeitos imensamente nocivos para ambos os sexos: os homens assumem as características de vencedores, as mulheres, as de vítimas. Mesmo nos dias de hoje e nos próprios sectores que protestam contra a supremacia machista, nenhum relacionamento entre um homem e uma mulher está verdadeiramente livre da «maldição» que representa nos homens o sentimento de superioridade e o de inferioridade nas mulheres. Freud, um acérrimo defensor da superioridade masculina, infelizmente admitiu que o complexo de inferioridade nas mulheres se deve ao facto de não possuírem um pénis e que a insegurança nos homens era causada pelo famoso «medo da castração». Aquilo com que estamos a lidar, neste fenómeno, são os sintomas da guerra dos sexos, de modo algum as diferenças anatómicas.

Muitos são os dados que nos provam que o controlo de muitos homens sobre as mulheres se assemelha ao de um grupo humano sobre outro de população mais fraca. Consideremos como exemplo a semelhança entre a situação dos negros no sul da América há cem anos atrás e o das mulheres dessa época, e mesmo até aos dias de hoje. Negros e mulheres eram equiparados a crianças; considerados emotivos, ingénuos, irrealistas, de modo a que não se pudesse ter confiança neles para tomarem decisões; eram supostamente irresponsáveis mas encantadores. Freud acrescentou à lista que as mulheres tinham uma consciência menos desenvolvida — superego — do que os homens e que eram mais narcisistas.

O exercício do poder sobre os mais fracos constitui a essência do patriarcado existente, assim como é a essência do domínio sobre as nações não industrializadas, sobre os adolescentes e as crianças. O movimento crescente a favor da libertação das mulheres tem um enorme significado, porque representa uma ameaça ao princípio do poder, no qual assentam as sociedades contemporâneas (capitalista e comunista). Ou seja, se as mulheres pretenderem, com a sua libertação, não partilhar a submissão aos homens com outros grupos tais como os povos colonizados, se o seu movimento de libertação identificar claramente o seu papel e função como representantes do «antipoder», elas terão uma influência decisiva na luta por uma nova sociedade.

Foram já feitas algumas mudanças básicas de libertação. Provavelmente a história referirá mais tarde que o acontecimento mais revolu-

cionário do século XX foi o início da libertação da mulher e a queda da supremacia masculina. Mas a luta mal começou e não podemos exagerar a resistência dos homens. Todo o seu relacionamento com as mulheres (incluindo a relação sexual) se tinha baseado numa alegada superioridade e já começaram a sentir-se muito pouco à vontade e ansiosos frente a essas mulheres que se recusam a aceitar a superioridade do macho.

Em estreita relação com o movimento de libertação das mulheres encontra-se a posição de antiautoritarismo adoptada pelas gerações mais jovens. Este antiautoritarismo teve o seu auge nos anos 60. Agora, após um grande número de mudanças, muitos desses revoltados contra o sistema, tornaram-se de novo submissos. Embora a rigidez não tenha sido completamente varrida dos velhos padrões de veneração pelas autoridades parentais e outras parece certo que o velho «medo» da autoridade não regressará.

A par desta emancipação da autoridade está a libertação dos sentimentos de culpa em relação ao sexo que parece ter deixado de ser tabu e pecaminoso. Por mais que as pessoas possam divergir nas suas opiniões relativas aos aspectos positivos de muitas facetas da revolução sexual, uma coisa é certa: o sexo já não assusta as pessoas; já não pode ser utilizado para desenvolver um complexo de culpa, forçando portanto à submissão[4].

• *Deveria ser criado um Conselho Supremo de Cultura, cuja tarefa seria aconselhar o governo, os políticos e os cidadãos, em todas as questões nas quais certos conhecimentos fossem absolutamente necessários.*

Os membros do Conselho Cultural seriam representantes da elite intelectual e artística do país, homens e mulheres cuja integridade estivesse acima de qualquer suspeita. Caber-lhes-ia determinar a composição da nova e mais desenvolvida forma da FDA e a selecção dos responsáveis pela difusão informativa.

Existe um consenso substancial sobre quais são os representantes mais destacados dos diversos ramos da cultura e acredito que seria possível encontrar os membros certos para um conselho deste tipo.

---

[4] Suponho que este ensaio de Eric Fromm foi escrito há alguns anos, quando ainda não se colocava o problema da sida (*NT*).

É de importância decisiva que o conselho represente igualmente os que se opõem às opiniões do sistema: por exemplo, os «radicais» e os «revisionistas» na economia, na sociologia e na história. A dificuldade não está em *encontrar* os membros do conselho mas em *escolhê-los*, uma vez que não podem ser eleitos por voto popular nem deveriam ser nomeados pelo governo. Todavia, podem encontrar-se outras formas de selecção. Por exemplo, começar por um núcleo de três ou quatro pessoas e ir alargando gradualmente esse núcleo até ele atingir a dimensão total ou seja, entre cinquenta e cem pessoas. Este conselho cultural deveria ser largamente financiado de modo a poder patrocinar o estudo de diversos problemas.

• *Deve igualmente ser estabelecido um sistema de difusão eficiente da informação fundamental.*

A informação é um elemento crucial na criação de uma democracia eficaz. A sua alteração ou falsificação alegando os interesses da «segurança nacional» devem terminar. Mas mesmo sem a omissão ilegítima da informação, o problema mantém-se, dado que actualmente a quantidade de informação verdadeira e necessária, fornecida à maioria dos cidadãos, é praticamente zero. E isto sucede não apenas em relação ao indivíduo comum, mas também, como tem sido largamente difundido, à maior parte dos membros eleitos como representantes do governo, às forças de defesa e aos responsáveis pelas negociações, todos eles mal informados, através de dados errados e assim, em grande parte, vítimas de falsas informações que alguns elementos de agências do governo espalham e os *media* repetem. Infelizmente, muitas destas mesmas pessoas possuem, na melhor das hipóteses, uma inteligência puramente manipulatória. Têm pouca capacidade de compreender as forças que operam de forma subterrânea e, portanto, de fazerem julgamentos de confiança sobre desenvolvimentos futuros, para não falar do seu egoísmo e desonestidade, de que já conhecemos o suficiente. Mas até para ser um burocrata honesto e inteligente não basta resolver os problemas de um movimento de catástrofe mundial.

Com excepção de alguns «grandes» jornais, a própria informação factual sobre os dados políticos, económicos e sociais é extremamente limitada. Os chamados grandes jornais informam melhor, mas também alteram melhor a realidade. Através da não publicação imparcial e integral das notícias, utilizando *head-lines* distorcidos quando não empregam títulos que não correspondem ao corpo de texto, sendo

partidários nos seus artigos escritos, sob a capa de uma linguagem aparentemente razoável e moralizadora. Com efeito, os jornais, revistas, televisão e rádio fornecem um serviço: *notícias*, da matéria sanguinolenta dos acontecimentos. Só as notícias são vendáveis e os novos *media* determinam quais os acontecimentos que constituem notícia. No melhor dos casos, a informação não contém originalidade, trata as situações pela rama e raramente oferece aos leitores a oportunidade de vislumbrar para além da superficialidade e de reconhecer as causas profundas dos acontecimentos. Enquanto a venda das notícias constituir um comércio, dificilmente poderá evitar-se que seja impresso aquilo que vende (a vários níveis de falta de escrúpulos) as publicações, não hostilizando os anunciantes.

O problema da informação terá de ser resolvido de um modo diferente, se é que desejamos que seja resolvido. Vou referir apenas um exemplo: as primeiras e mais importantes funções do conselho supremo de cultura seriam reunir e difundir todas as informações que servissem as necessidades da população em geral e, particularmente, as que pudessem ser a base de uma discussão entre grupos adversários: na nossa democracia participativa, esta informação deveria incluir factos e alternativas básicas em todas as áreas em que tivessem lugar importantes decisões políticas. É especialmente relevante que em casos de discordância, a opinião minoritária e a maioritária fossem publicadas e que estes dados se tornassem acessíveis a todos os cidadãos e principalmente aos grupos que se opõem. O conselho supremo de cultura seria responsável pela supervisão do trabalho deste novo corpo de repórteres e é claro que a rádio e a televisão teriam um importante papel a desempenhar na difusão deste tipo de informação.

• *A pesquisa científica deve ser separada da sua aplicação na indústria e na defesa.*

Enquanto seria anquilosante para o desenvolvimento humano se se colocassem limites à aquisição de conhecimentos, seria por outro lado extremamente perigoso se se desse azo à utilização prática dos resultados do pensamento científico. Como foi salientado por muitos observadores, certas descobertas ao nível da genética, cirurgia cerebral, drogas de efeitos psíquicos e em muitas outras áreas, poderão ser usadas incorrectamente com grandes perigos para o Homem. Este facto é inevitável enquanto os interesses industriais e militares forem livres de utilizar todas as novas descobertas como lhes aprouver.

O lucro e as conveniências militares têm de deixar de determinar a aplicação das pesquisas científicas. Para tal será necessária uma comissão de controlo, cuja autorização seja fundamental, antes de ser posta em prática qualquer nova descoberta teórica. Desnecessário será dizer que essa comissão de controlo deverá ser — legal e psicologicamente — completamente independente da indústria, do governo e da instituição militar. O conselho supremo de cultura teria a autoridade de nomear e supervisionar esta comissão de controlo.

Enquanto todas as sugestões feitas nas páginas anteriores eram bastante difíceis de realizar, as nossas dificuldades tornam-se quase inultrapassáveis com o acréscimo de outra condição necessária para uma nova sociedade: *o desarmamento atómico.*

Um dos aspectos doentes da nossa economia é a necessidade que ela tem de uma vasta indústria de armamento. Mesmo hoje, os Estados Unidos, o país mais rico do mundo, tem de reduzir as suas despesas com a saúde, previdência social e educação a fim de suportar o fardo do orçamento de defesa. Os custos das experiências sociais não poderão nascer num Estado que está a empobrecer-se com a produção de maquinaria que apenas é útil como forma de suicídio. Além disso, o espírito de individualismo e actividade não pode existir numa atmosfera onde a burocracia militar, aumentando o seu poder de dia para dia, continua a favorecer a subordinação.

A nova sociedade: haverá uma solução possível?

Considerando o poder das corporações, a apatia e ausência de poder da grande massa da população, a inadequada política dos dirigentes em quase todos os países, a ameaça de guerra nuclear, os perigos ecológicos, para não referir fenómenos como as alterações climatéricas que, só por si, podem produzir fome em diversas partes do mundo, *existirá uma hipótese razoável de salvação?* Se olharmos a questão como se se tratasse de um negócio, tal *chance* não existe. Nenhum ser humano sensato apostaria a sua fortuna quando as possibilidades de ganhar representam apenas uma hipótese de dois por cento ou arriscaria fazer um forte investimento de capital numa transacção com as mesmas possibilidades. Mas quando se trata de uma questão de vida ou de morte, «hipótese provável» deverá ser traduzida como «possibilidades reais», por menores que elas sejam.

A vida não é nem um jogo de azar nem um negócio e há que procurar novas avaliações das possibilidades reais de salvação: na arte curativa da medicina, por exemplo, mesmo que um doente tenha a mais ínfima possibilidade de se salvar, nenhum médico responsável dirá: «vamos desistir do esforço» ou decidirá usar apenas paliativos. Pelo contrário, tudo o que for possível será feito no sentido de salvar a vida dessa pessoa. Certamente uma sociedade doente não poderá esperar menos do que isso.

A avaliação das hipóteses de salvação na perspectiva da aposta ou do negócio, em vez de as olhar pelo prisma da vida, é uma atitude característica do espírito de uma sociedade de negociantes. Existe pouca sabedoria na visão tecnocrática da actualidade de que não há nada verdadeiramente grave em nos mantermos ocupados com o trabalho ou com a diversão, em não sentir as coisas, e que *se* de facto existir um fascismo tecnocrático, talvez isso não seja tão mau como pode parecer. Mas estes pensamentos são ilusórios. O fascismo tecnocrático conduzirá necessariamente à catástrofe. O Homem desumanizado tornar-se-á tão louco que não será capaz de manter uma sociedade viável a longo termo, e a curto prazo não conseguirá refrear o uso das armas nucleares e biológicas.

Há, todavia, alguns factores que podem encorajar-nos. O primeiro deles é que um número crescente de pessoas reconhecem hoje a verdade que Mesarovic e Pestel, Ehrlich, e outros expuseram: que em *bases puramente económicas*, uma nova ética, uma nova atitude para com a Natureza, solidariedade humana e cooperação são absolutamente necessárias se o mundo ocidental não quiser ser varrido do mapa. Este apelo à razão, mesmo pondo de parte quaisquer considerações morais e emocionais, pode mobilizar o espírito de muitíssimas pessoas. Não devemos tomá-lo com leveza, ainda que historicamente as nações tenham actuado sucessivamente contra os seus interesses vitais e mesmo contra o próprio sentido de sobrevivência. Puderam fazê-lo, porque as pessoas estavam convencidas pelos seus dirigentes e estes persuadiram-se a si próprios de que a escolha entre *ser ou não ser* não lhes dizia respeito. Se tivessem, efectivamente, reconhecido a verdade, a reacção neuropsicológica normal ter-se-ia dado: a sua consciência das ameaças vitais teria mobilizado as atitudes de defesa adequadas.

Outro sinal de esperança é a crescente revelação do descontentamento com o presente sistema social. Um número cada vez maior de pessoas sentem *la malaise du siècle*: deprimem-se, tomam consciência

dela apesar de todos os esforços feitos para a reprimir. Sentem a infelicidade do isolamento e o vazio provocado pelo afastamento da sua «totalidade»; a importância e a ausência de significado das suas vidas. Para muita gente tudo isto é claro e consciente, para outros é menos nítido mas consciencializam-no de imediato quando alguém o põe em palavras.

Antigamente, na história mundial, uma vida de vazio e prazeres era apenas acessível a uma pequena elite que conseguia manter-se mentalmente sã porque sabia que tinha o poder e que lhe bastava pensar e agir por forma a não o perder. Hoje, a vida vazia do consumo é a de toda a classe média que, económica e politicamente, não tem qualquer poder e muito pouca responsabilidade pessoal. A maior parte do mundo ocidental conhece as vantagens do tipo de felicidade do consumista e um número crescente dos que dela beneficiam começam a considerá-la insuficiente. Descobrem que não é o ter muito que gera o bem-estar; o ensino ético tradicional foi testado — e está a ser confirmado pela experiência.

Apenas aqueles que são obrigados a viver sem os benefícios do luxo da classe média mantêm a antiga ilusão intacta: nas classes mais baixas do ocidente e entre a grande maioria dos países «socialistas». Com efeito, a esperança burguesa de «felicidade através do consumo» já só se mantém viva nos países que não realizaram o sonho burguês.

Uma das maiores objecções às possibilidades de ultrapassar a avidez e a inveja, afirmando nomeadamente que a sua intensidade é inerente à natureza humana, perde grande parte do seu peso num exame mais aprofundado. A força que a avidez e a inveja atingiram deve-se não à sua *intensidade inerente* e sim à dificuldade de resistir à pressão geral de ser um lobo entre os lobos. Mudem o clima social, os valores que são aceites e os que não o são, e a mudança do egoísmo para o altruísmo perderá grande parte da sua dificuldade.

E eis-nos chegados uma vez mais à premissa que a orientação para o *ser* representa um forte potencial na natureza humana. Apenas uma minoria é *totalmente* governada pelo modo *ter*, do mesmo modo que outra pequena minoria é *totalmente* governada pelo modo *ser*. Qualquer delas pode tornar-se dominante e ambas dependem da estrutura social. Numa sociedade como a nossa, cuja orientação fundamental é para o *ter*, ocorre precisamente o contrário. Mas o novo modo de existência está sempre presente, ainda que reprimido. Saul não se tornaria Paulo se não fosse já Paulo antes da sua conversão.

A mudança do *ter* para o *ser* é, efectivamente, um lascar de escamas; logo que esteja em contacto com uma mudança social, o novo é encorajado e o velho desincentivado. Além disso, nem estamos a referir-nos a um novo Homem tão diferente do anterior como o céu o é da terra; trata-se de uma mudança de orientação, um passo numa nova direcção, a que se seguirá um outro e, tomando o rumo certo, estes passos são tudo o que é preciso.

Todavia, existe ainda um outro aspecto encorajador a considerar. É o que, paradoxalmente, se refere ao grau de alienação que caracteriza a maioria da população, incluindo os seus dirigentes. Como salientei na dissertação anterior sobre o «carácter de *marketing*» a avidez de *ter* e acumular foi modificada pela tendência de cada um se limitar a funcionar bem, a transaccionar-se como se ele próprio fosse uma mera função e nada mais. A mudança é mais fácil para o carácter de *marketing* alienado do que para o carácter acumulador, que se agarra freneticamente às suas posses e ao seu ego.

Há cem anos atrás, quando a maior parte da população era constituída por «independentes», o grande obstáculo à mudança era o medo que ela suscitava e a resistência à perda de propriedade e independência económica. Marx viveu num tempo em que a classe trabalhadora era a única e vasta classe dependente e, como ele afirmou, a mais alienada. Hoje em dia, a grande maioria da população é *dependente*; praticamente todas as pessoas que trabalham são *empregados* (de acordo com o resultado do censo de 1970, apenas 7,82 por cento de toda a população trabalhadora, com mais de dezasseis anos, o faz por conta própria, ou seja, é «independente»); e, pelo menos nos Estados Unidos, são os funcionários públicos que ainda mantêm o carácter tradicional de acumulação da classe média que, consequentemente, se encontram menos abertos à mudança do que a actual classe média alienada.

Todos estes factores têm uma consequência política de grande importância: enquanto o socialismo lutava pela libertação de todas as classes, ou seja, por uma sociedade sem classes — o seu apelo imediato era à «classe trabalhadora», aos operários. Hoje, essa classe é (em termos relativos) ainda mais minoritária do que o era há cem anos atrás. Para conseguir obter poder, os partidos sociais democratas têm de conseguir os votos de muitos membros da classe média e na perseguição deste objectivo, os partidos socialistas tiveram de alterar os seus programas, passando de uma visão socialista para uma outra que ofere-

ce reformas liberais. Por outro lado, fazendo a identificação da classe trabalhadora com a alavanca da mudança humanística, o socialismo necessariamente hostilizou os membros das outras classes, que sentiram que as suas propriedades e privilégios lhes iriam ser retirados pelos trabalhadores.

Hoje, o apelo da nova sociedade é feito a todos aqueles que sofrem a alienação, que estão empregados, e cuja propriedade não é ameaçada. Por outras palavras, é comum à maioria da população e não a uma simples minoria. Não ameaça tirar propriedade a ninguém e, quanto aos rendimentos, elevaria o padrão de vida dos pobres. Os salários altos dos executivos não seriam reduzidos e, se o sistema funcionasse, eles próprios não desejariam tornar-se símbolos do passado.

Além disso, os ideais da nova sociedade aproximam todas as linhas partidárias: muitos conservadores não perderam a sua ética e ideais religiosos (Eppler chama-lhes «valores conservadores»), e o mesmo sucede com muitos liberais esquerdistas. Cada partido político explora os votantes, tentando persuadi-los de que representam os verdadeiros valores do humanismo. Todavia, por detrás de todos os partidos políticos existem apenas duas facções: *Os que se preocupam e os que não se preocupam.* Se todos aqueles que pertencem ao grupo dos que se preocupam pudessem libertar-se dos clichés de partido e compreender que o seu objectivo é comum, as possibilidades de mudança seriam consideravelmente maiores, principalmente porque grande parte dos cidadãos tem vindo a tornar-se cada vez menos interessada na lealdade a este ou àquele partido ou *slogan*. As pessoas actualmente anseiam por seres humanos com sabedoria, convicções e coragem, capazes de agir em conformidade.

Apesar destes factores auspiciosos, as possibilidades de ocorrer a necessária mudança social e humana mantém-se ténue. A nossa última esperança reside na força atractiva de uma nova visão. Propor esta ou aquela reforma que não mude o sistema não serve de nada a longo prazo porque não contém em si a energia impulsionadora de uma forte motivação. O objectivo «utópico» é mais realista do que o realismo dos actuais dirigentes. A realização da nova sociedade e o novo Homem só é possível se as velhas motivações de lucro, poder e intelecto forem substituídas por outras novas: ser, partilhar, compreender, se ao carácter de *marketing* se sobrepuser o carácter produtivo e afectuoso, se a religião da cibernética der lugar ao espírito do radical-humanismo.

Com efeito, para aqueles que não têm origem na religião deísta, a questão fundamental é a da conversão a uma «religiosidade» humanística sem religião, sem dogmas nem instituições, uma «religiosidade» longamente preparada pelo movimento não deísta, de Buda e de Marx. Não somos confrontados com a escolha entre o materialismo egoísta e a aceitação do conceito cristão de Deus. A própria vida social, em todos os seus aspectos, no trabalho, no lazer, nas relações pessoais, será a expressão do espírito «religioso» e não fará falta nenhuma religião para além dessa. Esta necessidade de uma religião nova não deísta e não institucionalizada não representa um ataque às religiões existentes. Não significa também que a Igreja Católica Romana, começando com os burocratas de Roma, deva converter-se *ela própria* ao espírito do Evangelho. Não pretende que os «países socialistas» sejam «des-socializados», mas que o seu falso socialismo dê lugar a um socialismo genuíno.

A antiga cultura medieval floresceu porque as pessoas seguiram a visão da *Cidade de Deus*. A sociedade moderna prosperou porque as pessoas estavam entusiasmadas com a visão da *Cidade de Progresso na Terra*. No nosso século, todavia, esta visão deteriorada de *Torre de Babel* está agora a começar a desmoronar-se e acabará por enterrar todos os seres humanos sob as suas ruínas. Na Cidade de Deus e na Cidade da Terra existiram *teses* e *antíteses*. Uma nova *síntese* é a única alternativa para o caos. E essa é a síntese entre o núcleo espiritual do antigo mundo medieval e o desenvolvimento do pensamento racional e da ciência desde a Renascença. Esta síntese é *A Cidade do ser.*

BIBLIOGRAFIA

Estão incluídos na Bibliografia todos os livros citados no texto, apesar de não constarem dela todas as fontes utilizadas na preparação deste trabalho. Os livros especialmente recomendados para leitura suplementar estão assinalados com um asterisco. Um segundo asterisco indica os livros que se destinam a leitores com tempo mais limitado.

Aquinas, Thomas — *Summa Theologica*, Heidelberg, Ed. por P. H. M. Cristmann. O P., Gemeinschaftsverlage, F. H. Kerle, Graz, A. Pustet, 1953.

Arieti, Silvano — *American Handbook of Psychiatry*, vol. 2, Nova Iorque, Basic Books, 1959

Aristotle — *Nicomachean Ethics*, Cambridge, Harvard University Press, Loeb Classical Library.

* Artz, Frederick B. — *The Mind of the Middle Ages: An Historical Survey, anos 500-1500*, 3.ª ed. rev.ª, Nova Iorque, Alfred A. Knopf, 1959.

Auer, Alfons — *Die Autonomie des Sittlichen nach Thomas Aquinas* (*A anatomia da ética de acordo com S. Tomás de Aquino*), não publicado.

— *Ist die Sunde eine Beleidigung Gottes? (Será o pecado um insulto a Deus?)* in Theol. Quartalsschrift, Munique, Freiberg, Erich Wewel Verlag, 1975.

* — *Utopie, Technologie, Lebensqualitat* (Utopia, tecnologia, qualidade de vida), Zurique, Benziger Verlag, 1976.

* Bachofen, J. J. — *Mith, Religion and the Mother Right: Selected Writings of Johann Jakob Bachofen*, Princeton, Princeton University Press,1967. (Original editado Das Mutterrecht, 1861.)

Bacon, Francis — *Novum Organum*, 1620.

Bauer, E. — *Allgemeine Literatur Zeitung*, anotado por Karl Marx e F. Engels, 1843/4.

* Becker, Carl L. — *The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers*, New Haven, Yale University Press, 1932.

Benveniste, Emile. — *Problèmes de Linguistique Général*, Paris, Ed. Gallimard.
Benz, E. See Eckhart, Meister.
Blakney, Raymond B. See Eckhart, Meister.
Bloch, Ernst. — *Phisosophy of the Future*, Nova Iorque, Seabury Press, 1970.
— *On Karl Marx,* Nova Iorque, Seabury Press, 1971.
* — *Atheism in Christianity*, Nova Iorque, Seabury Press, 1972.
— *The Cloud of Unknowing.* Ver Underhill, Evelyn.
Darwin, Charles —*The Autobiography of Charles Darwin 1809-1882.* Nova Iorque, editado por Nora Barlow, anotado por E. F. Schumacher, 1969.
Delgado, J. M. R. — «Aggression and Defense Under cerebral Radio Control» in *Aggression and Defense: Neural Mechanisms and Social Patterns. Brain Function. Vol. 5*, Berkeley, University of California Press, 1967.
De Lubac, Henri. — *Katholizismus als Gemeinschaft*, Einsedeln/Colónia, Verlag Bensiger & Co, traduzido por Hans-Urs von Balthasar, 1943.
De Mause, Lloyd. — *The History of Childhood*, Nova Iorque, The Psychohistory Press, Atcom Inc., 1974.
Diogenes Laertius — *Lives of Eminent Philosophers*, Cambridge, Harvard University Press, traduzido por R. D. Hicks, 1966.
Du Marais,— *Les Veritables Principes de la Grammaire,* s. ed., 1769.
Dumoulin, Heinrich — *Ostliche Meditation und Christliche Mystik*, Freiburg/ /Munique, Verlag Karl Alber, 1966.
* * Eckhart, Meister — *Meister Eckhart: A Modern Translation,* Nova Iorque, Harper & Row, traduzido por Raymond B. Blakney, 1941.
Londres, editado por Franz Pfeifer, traduzido por C. de B. Evans, 1950.
— *Meister Eckhart, Deutche Predigten und Traktate*, Munique, editado e traduzido por Joseph L. Quint, 1969.
— *Meister Eckhart, Die Deutschen Werke,* Estugarda, editado e traduzido por Joseph L. Quint in *Gesamtausgabe der deutschen und lateinischen Werke.*
— *Meister Eckhart, Die lateinischen Werke, Expositio Exodi 16*, Estugarda, Editado por E. Benz e al in *Gesamtausgabe der deutschen und lateinichen Werke,* anotado por Otto Schilling,
* Ehrlich, Paul R. e Ehrlich, Anne H. — *Population Resources, Environment: Essays in Human Ecology*, São Francisco, W. H. Freeman, 1970.
Engels, F., ver Marx, K.
Eppler, E. — *Ende oder wende* (*Fim ou mudança*), Estugarda, W. Kohhlhammer Verlag, 1975.
Farner, Konrad — *Christentum und Eigentum bis Thomas von Áquin* in *Mensch und Gesellschaft,* vol. 12, editado por K. Farner, anotado por Otto Schilling, 1947.
Finkelstein, Louis — *The Pharisees: The Sociological Background of their Faith*, vols. 1 e 2, Filadélfia, The Jewish Publication Society of America, 1946.

Fromm, E. — *Die psychoanalistische Charakterologie und ihre Bedeutung fur die Sozialforschung.* Ztsch F. Sozialforchung 1:253-277.
— *Psycchoanalytic Characterology and its Relevance for Social Psychology* in E. Fromm *The Crisis of Psichoanalysis,* 1933.
— *Escape from Freedom*, Nova Iorque, Holt, Rinehart and Winston, 1941.
— *Faith as a Character Trait* in *Psychiatry* 5, reeditada com pequenas alterações em *Man For Himself*, 1942.
— *Sex and Character* in *Psychiatry* 6: 21-31. Reeditado em *The Dogma of Christ and Other Essays on Religion, Psychology, and Culture*, 1943.
— *Man For Himself: An Inquiry into the psychology of Ethics*, Nova Iorque, Holt, Rinehart and Winston, 1947.
— *Psychoanalysis and Religion*, New Haven, Yale University Press, 1950.
— *The Forgotten Language: An Introduction to the understanding of Dreams, Fairy Tales, and Myths*, Nova Iorque, Holt, Rinehart and Winston, 1951.
— *The Sane Society*, Nova Iorque, Holt, Rinehart and Winston, 1955.
— *The Art of Loving*, Nova Iorque, Harper & Row, 1956.
— *On the Limitations and Dangers of Psychology,* in *Religion and Culture*: Essays in Honour of Paul Tillich ed. por W. Leibrecht, 1959
* * — *Marx's Concept of Man*, Nova Iorque, Frederick Ungar, 1961.
— *The Dogma of Christ and Other Essays on Religion, Psychology and Culture,* Nova Iorque, Holt, Rinehart and Winston, 1963.
— *The Heart of Man*, Nova Iorque, Harper & Row, 1964.
— *Socialist Humanism,* Nova Iorque, N. Y. Doubleday & Co., 1965.
— *The concept of Sin and Repentance* in *You Shall Be as Gods,* 1966.
— *You Shall Be as Gods*, Nova Iorque, Rinehart and Winston, 1966.
* — *The Revolution of Hope*, Nova Iorque, Harper & Row, 1968.
— *The Crisis of Psychoanalysis: Essays on Freud, Marx and Social Psychology*, Nova Iorque, Holt, Rinehart and Winston, 1970.
* * — *The Anatomy of Human Destructiveness,* Nova Iorque, Holt, Rinehart and Winston, 1973.
— Maccoby-co-aut. —*Social Character in a Mexican Village,* Englewood Cliffs, N. J. Prentice Hall, 1970.
— Suzuki, D. T. e de Martino-co-auts. de *Zen Buddhism and Psychoanalysis*, Nova Iorque, Harper & Row, 1960.
* Galbraith, John Kenneth — *The Affluent Society*, 2.ª ed., Boston, Houghton Mifflin, 1969.
* — *The Industrial Society*, 2.ª ed. rev., Boston, Houghton Mifflin, 1971.
* — *Economics and The Public Purpose,* Boston, Houghton Mifflin, 1974.
* Habermas, Jurgen — *Toward a Rational Society,* Boston, Beacon Press, traduzido por J. Schapiro, 1971.
— *Theory and Practice,* Boston, Beacon Press, 1973.
Harich, W. — *Kommunismus ohne Wachstum,* Hamburgo, Rowohlt Verlag, 1975.

Hebb, D. O.— *Drives and the CNS (Conceptual Nervous System),* Rev. de Psicol., 62, 4: 244.

Hess, Moses — *Philosophie der Tat* (*Filosofia da acção*) in *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz*, Zurique, Literarischer Comptoir, reeditado por Moses Hess, 1843.

Okonomische Schriften — Verlag, Melzer Verlag, 1972.

* Illich, Ivan — *Deschooling Society*, Col. World Perspectives, n.º 44, Nova Iorque, Harper & Row,1970.

— *Medical Nemesis: The Expropriation of Health*, Nova Iorque, Pantheon, 1976.

* Kropotkin, P. A. — *Mutual Aid: A Factor of Evolution*, Londres, 1902.

Langem Winfried — *Gluckseligkeistsstreben und uneigennutzige Lebensgestaltung bei Thomas von Aquin*, Diss, Freiburg im Breisgau, 1969.

Leibrecht,W. — *Religion and Culture: Essays in Honour of Paul Tillich,* Nova Iorque, Harper & Row, 1959.

Lobkowicz, Nicholas — *Theory and Practice: The History of a Concept from Aristotle to Marx*, col. International Studies, University of Notre Dame Press, 1967.

* Maccoby, Michael — *The Gamesmen: The New Corporate Leaders,* Nova Iorque, Simon and Schulter, 1976.

Maimonides, Moses — *The Code of Maimonides*, New Haven, Yale University Press, traduzido por A. M. Hershman, 1963.

* Marcel, Gabriel — *Being and Having: An Existentialist Diary*, Nova Iorque, Harper & Row, Torchbooks, 1965.

Marx, K. — *Economic and Philosophical Manuscripts* in *Gesamtausgabe (MEGA) (Obras completas de Marx e Engels),* Moscovo, traduzidas por E. Fromm in *Marx's Concept of Man*, 1844.

— *Capital*, Chicago, Charles H. Kerr & Co., 1909.

— *Grundrisse der Kritik der politischen Okonomie (Esboço de uma crítica de política económica*), Frankfurt, Europaische Verlagsanstalt, edit. e trad. em 1971. *The Grundrisse*, excertos, Nova Iorque, Harper & Row, Torchbooks.

— Engels-co-aut. — *The Holy Family, or a critique of Critical Critique.* Londres, Lawrence & Wishart, 1957 — *Die Heilige Familie, der Kritik der Kritischen Kritik*, Berlin, Dietz Verlag, 1971.

Mayo, Elton — *The Human Problems of an Industrial Civilization*, Nova Iorque, Macmillan, 1933.

Meadows, D. H. e al. — *The Limits to Growth*, Nova Iorque, Universe Books, 1972.

* Mesarovic, Mihajlo D. e Pestel, Eduard — *Mankind at the Turning Point*, Nova Iorque, E. P. Dutton, 1974.

Mieth, Dietmar — *Die Einheit von Vita Activa und Vita Contemplativa*, Regensburg, Friedrich Pustet, 1969

— *Christus — Das Soziale im Menschen,* Dusseldorf: Topos Taschenbucher, Patmos Verlag, 1971.
Mill, J. S. — *Principles of Political Economy*, 7.ª ed. rev.ª da ed. de Toronto/ /Routledge e Kegan, Paul, 1981.
Millan, Ignacio, prestes a ser publicado — *The Caracter of Mexican Executives.*
Morgan, L. H. — *Sistems of Sanguinity and Affinity of the Human Family*, Publicação 218, Washington D. C., Smithsonian Institution, 1870.
* * Mumford, L. — *The Pentagon Of Power,* Nova Iorque, Harcourt Brace Jovanovich, 1970.
* * Nyanaponika Mahatera — *The Heart of Buddhist Meditation*, Londres, Rider & Co; Nova Iorque: Samuel Weiser, 1962.
* — *Pathways of Buddhist Thought: Essays from the Wheel*, Londres, George Allen & Unwin; Nova Iorque: Barnes & Noble, Harper & Row, 1971.
Phelps, Edmund S. — *Altruism, Morality and Economic Theory*, Nova Iorque, Russel Sage Foundation, 1975.
Piaget, Jean — *The Moral Judgement of the Child*, Nova Iorque, The Free Press, Macmillan, 1932.
Quint, Joseph L. — ver Echhart, Mestre
* Rumi, Londres, George Allen & Unwin. Seleccção, tradução e notas por R. A. Nicholson, 1950.
Schecter, Dabid E. — *Infant Development* in Silvano Arieti ed. American Handbook of Psychiatry, vol. 2, 1959.
Schilling, Otto — *Reichtum und Eigentum in der Altkirchlichen Literatur*, Freiburg im Breisgau, Herderische Verlafsbuchhandlung, 1908.
Schultz, Soegried — *Q, Die Spruchquelle der Evangelisten*, Zurich, Teologisacher Verlag, 1972.
* * Schumacher, E. F. — *Small is beautifull: Economics as if People Mattered*, Nova Iorque, Harper & Row, Torchbooks, 1973.
* Schumpeter, Joseph A. — *Capitalism, Socialism, and Democracy*, Nova Iorque, Harper & Row, Torchbooks, 1962.
Schweitzer, Albert — *Die Schuld der Philosophie an dem Niedergang der Kultur* (*A responsabilidade da filosofia da queda da cultura*), Zurique, Gesammelte Werke, vol. 2: Buchclub Ex Libris, 1923.
— *Verfall und Wiederaufbau der Kultur* (*Queda e restruturação da civilização*), *Gesammelte Werke,*vol. 2, Zurique, Buchclub Ex Libris, 1923.
* — *Civilization and Ethics*, ed. em 1923, Nova Iorque, Seabury Press, rev. e ed. em 1973.
Simmel, Georg — *Hauptprobleme der Philosophie*, Berlim, Walter de Gruyter, 1950.
Sommerlad, T. — *Das Wirtschaftsprogramm der Kirche des Mittelalters*, Leipzig, anotado por Otto Schilling, 1903.

Spinoza, Benedictus de — *Ethics*, Nova Iorque, Oxford University Press, 1927.
Staehelin, Balthasar — *Haben und Sein (Tendo e sendo)*, Zurique, Editio Academica, 1969.
Stirner, Max — *The Ego and His Own: The Case of the Individual Against Authority*, Nova Iorque, Dover, traduzido por Steven T. Byington, 1973.
Suzuki, D. T. — *Lectures on Zen Buddhism* in E. Fromm et al *Zen Buddhism and Psychoanalysis, 1960.*
Swoboda, Helmut — *Die Qualitat des Lebens*, Estugarda, Deutsche Verlag-sanstalt, 1973.
* Tawney, R. H. — *The Acquisitive Society*, Nova Iorque, Harcourt Brace, 1920.
— *Technologie und Politik. Attuell Magazin*, Hamburgo, Rheinbeck bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1975.
Theobald, Robert — *The Guaranteed Income: Next Step in Economic Evolution*, Nova Iorque, Doubleday, 1966.
Thomas Aquinas, ver Aquinas, Thomas.
Titmuss, Richard — *The Gift Relationship: From Human Blood to Social Policy*, Londres, George Allen & Unwin, 1971.
* Underhill, Evelyn — *A Book of Contemplation the Wich is Called The Cloud of Unknowing*, Londres, John M. Watkins, 1956.
Utz, A. F. OP. — *Recht und Gerechtigkeit* in *Summa Theológica* de Tomás de Aquino, vol. 18, 1953.
Yerkes, R M. e Yerkes, A. V. — *The Great Apes: A Study of Anthropoid Life*, New Haven, Yale University Press, 1929.

PONTOS DE REFERÊNCIA

A alternativa entre *ter* e *ser*, central nos ensinamentos de grandes Mestres da Vida como Buda, Cristo ou Mestre Eckhart, não se revela apelativa numa sociedade onde a própria essência do *ser* parece residir, cada vez mais, no *ter*. Nesta obra, Erich Fromm aponta para a necessidade de uma nova e profunda revolução socioeconómica e psicológica capaz de fazer desviar a rota catastrófica que o nosso planeta descreve, e evitar, assim, o desastre social, psicológico e ecológico que se afigura no horizonte. A extrema importância que temos dado ao *ter* – a posse de bens materiais, o consumismo, o poder, está, segundo Fromm, na origem de males universais como a ganância, a inveja ou a violência; enquanto o *ser* se baseia em aspectos mais nobres da nossa humanidade – no amor, na actividade produtiva, no prazer da partilha. Um livro notável, que apresenta um programa brilhante para uma mudança de atitude de fundo, sem a qual será impossível a sobrevivência da espécie humana.

1. Os Anos Decisivos, *César Oliveira*
2. Reinventar a Criatividade, *Paulo da Trindade Ferreira*
3. De Que Falamos quando Falamos de Cultura?, *Fernando Pereira Marques*
4. Viagem através da Economia do Nosso Século, *John K. Galbraith*
5. Pequeno Tratado das Grandes Virtudes, *André Comte-Sponville*
6. A Nova Economia, *Joaquín Estefanía*
7. Salazar, Caetano e a Televisão Portuguesa, *Francisco Rui Cádima*
8. Teorias de Tudo, *John D. Barrow*
9. Mães, *Sheila Kitzinger*
10. O Budismo Tibetano, *Dalai Lama*
11. Moeda, *John Kenneth Galbraith*
12. As Duas Culturas, *C. P. Snow*
13. Ética para Um Jovem, *Fernando Savater*
14. A Infância Recuperada, *Fernando Savater*
15. O Buda – Vida e Ensinamentos, *André Bareau*
16. O Valor de Educar, *Fernando Savater*
17. O Poder Soberano e a Vida Nua, *Giorgio Agamben*
18. O Poder da Paciência no Pensamento Budista, *Dalai Lama*
19. Conhecer o Jornalismo Hoje, *Furio Colombo*
20. Política para Um Jovem, *Fernando Savater*
21. Ter ou Ser?, *Erich Fromm*
22. O Livro das Religiões, *Jostein Gaarder*
23. As Boas Maneiras na Empresa e o Sucesso Pessoal, *Sibilla della Gherardesca*
24. Fish!, *Stephen C. Lundin, Harry Paul e John Christensen*

ISBN 972-23-2474-8